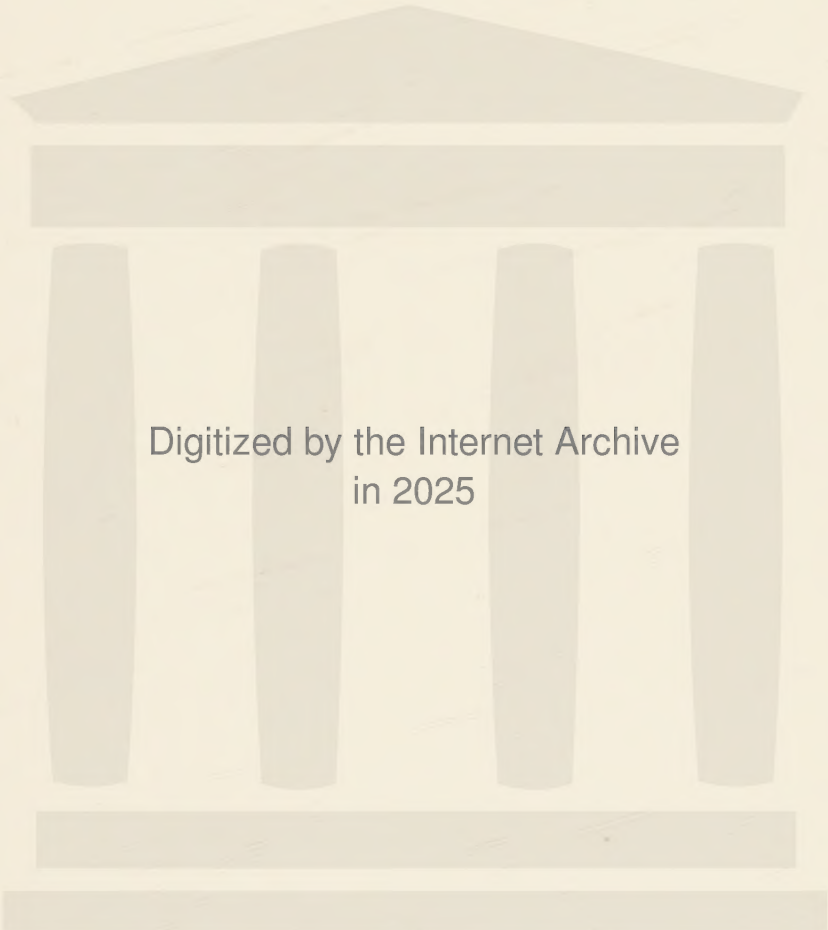

Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/miscelanea-comillas_1953_19

MISCELÁNEA COMILLAS

Con censura eclesiástica

Industrias Gráficas "DIARIO-DIA", Mayor Pral., 147-151.—PALENCIA

PONTIFICIA UNIVERSITAS COMILLENSIS

MISCELANEA COMILLAS

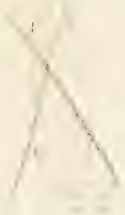
COLABORACIÓN CIENTÍFICA DE LOS PROFESORES
Y DOCTORES DE LA UNIVERSIDAD

XIX

GRADUATE THEOLOGICAL UNION
LIBRARY
1962

1953
Universidad Pontificia
COMILLAS (Santander)

39451



BX
8033
.W17

ÍNDICE DEL VOLUMEN XIX

Págs.

CARD. A. OTTAVIANI.—*Doveri dello Stato Cattolico verso la Religione* IX

Los arquetipos de las teorías de la participación.—SALVADOR CUESTA, S. I. 1

De Historicis exordiis et vicibus probabilismi moralis. Relectio critica.—LUCIUS RODRIGO, S. I. 53

El sentido de tibieza en la recriminación a la Iglesia de Laodicea.—J. ALONSO, S. I. 121

El Corazón de Jesús: estudio de sus primeras representaciones iconográficas.—AMBROSIO SANZ, A. A. de la Universidad de Comillas 131

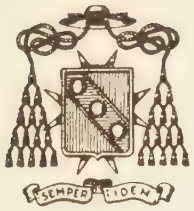
La Teología en relación con las demás Ciencias según Enrique de Gante. FRANCISCO BRANDARIZ, S. I. 165

La cueva prehistórica de «Meaza» (Estado actual de su exploración).—VALERIANO ANDÉREZ, S. I. 205

Inéditos varios del V. P. Luis de la Puente, con Introducciones y Notas. CAMILO MARÍA ABAD, S. I. 1

Hónrase hoy MISCELANEA COMILLAS estampando en sus páginas el importantísimo discurso que el Pro-Secretario de la Sagrada Congregación del Santo Oficio, Emmo. Cardenal Ottaviani, pronunció el 2 de marzo de este año 1953 ante selectísima concurrencia en el Pontificio Ateneo Lateranense, conmemorando el XIV Aniversario de la Elección de Su Santidad Pío XII, felizmente reinante.

A la ferviente felicitación del Rector Magnífico de nuestra Universidad, R. P. Pablo Pardo, S. I., Su Emma. Rvdma. se dignó contestar con la siguiente carta, acompañada del ejemplar de la estimadísima disertación que a continuación de ella publicamos.



ROMAE, die 16 aprilis 1953.

Rev. de Pater,

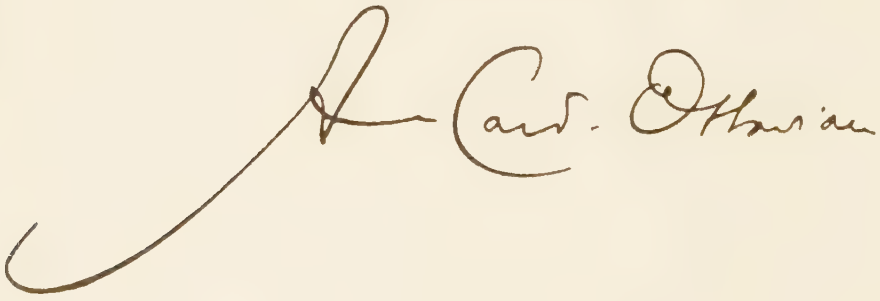
Litteras accepi, quibus nomine istius Universitatis Comillensis, de dissertatione, quam in Athenaeo Lateranensi, die anniversario Incoronationis Summi Pontificis Pii XII habui, Paternitas Tua ferventer mihi gratula est.

Dum pro tanta humanitate gratias rependo, gaudeo ad Te exemplar quoddam praedictae dissertationis mittere.

Quod ad publicationem attinet, totalem vel partialem, in Commentariis «Miscelánea Comillas», omnes Tibi libenter facultates facio.

Isti perillustri Athenaeo faustiores in dies exitus adprecans, Tibi existimationis meae sensus pando atque permaneo

Tibi addictissimus



DOVERI
DELLO STATO CATTOLICO
VERSO LA RELIGIONE

PREMESSA

Non avrei pensato a dare alle stampe la conferenza che tenni il 2 marzo 1953 nell'Aula Magna del Pontificio Ateneo Lateranense, se non mi avesse a ciò spinto il gran numero delle richieste pervenutemi da pubblicisti e da membri del Corpo insegnante di diversi Istituti di Studi Superiori, i quali hanno insistito sull'opportunità di divulgare quanto io dissi in quella solenne Adunanza.

«E da troppo tempo —mi ha scritto un distinto religioso— che il Diritto Pubblico della Chiesa non conosce che le riservate aule degli Istituti ecclesiastici, mentre è urgente il bisogno di divulgarlo in mezzo a tutti i ceti sociali, sopra tutto tra quelli più elevati.

La stampa ne tace per principio, diretta com'è da uomini che hanno il culto della libertà assai più di quello della verità... Lo smarrimento generale cui assistiamo, le perplessità degli uomini di Stato e gli stessi enormi errori che si commettono nelle ibride unioni fra Stati e partiti richiedono che il problema capitale tra Stato e Chiesa venga posto, apertis verbis, *che se ne discorra largamente e con la maggiore chiarezza, e, sopra tutto, senza paura.*

Il coraggio cristiano è virtù cardinale che si chiama fortezza».

Tutte queste vive insistenze mi hanno convinto come oggi, più d'ogni altro tempo, sia necessario che ogni sacerdote ed ogni laico che collabora all'apostolato del clero imiti, nella misura che gli è possibile, l'esempio del Divin Maestro, il quale disse di sè: «Ad hoc veni in mundum ut testimonium perhibeam veritati» (*Joan.* 18, 37).

Qualcuno, forse, notera che non ho fatto nomini di autori, anche riportandone qualche volta testualmente alcune affermazioni. Me ne sono astenuto per due motivi: anzitutto, perchè poco importa sapere che certe idee sono sostenute dall'uno o dall'altro scrittore, quando sono talmente diffu-

se, da non potersi considerare più come proprie di qualche individuo; inoltre ho voluto seguire la norma di Sant'Agostino, che c'insegna a combattere non già gli erranti, ma l'errore. E con ciò mi sono attenuto anche al programma e all'esempio dell'Augusto Pontefice, gloriosamente regnante, che ha assunto per motto del suo Pontificato: «Veritatem facientes in caritate».

Roma, 25 Marzo 1953.

A. Card. Ottaviani

DOVERI DELLO STATO CATTOLICO VERSO LA RELIGIONE

Che i nemici della Chiesa abbiano in ogni tempo osteggiata la sua missione, negandole alcune —o anche tutte— le sue divine prerrogative e i suoi poteri, non fa meraviglia.

L'impeto dell'assalto, con i suoi fallaci pretesti, proruppe già contro il Divino Fondatore di questa bimillenaria e pur sempre giovane istituzione: contro di Lui si gridò —come si grida tuttora— «*Nolumus hunc regnare super nos!* (*Luc.* 19, 14).

E con la pazienza e la serenità che le viene dalla sicurezza dei suoi profetati destini, e dalla certezza della sua divina missione, la Chiesa canta nei secoli: «*Non eripit mortalia qui regna dat caelestia!*».

Sorge invece in noi la meraviglia, e cresce fino allo stupore, e si effonde in mestizia, quando il tentativo di strappare le spirituali armi di giustizia e di verità dalle mani di questa Madre benefica che è la Chiesa viene effettuato proprio dai figli: ed anche da quei figli che, trovandosi in Stati interconfessionali, vivendo in continuo contatto coi fratelli dissidenti, dovrebbero sentire più di ogni altro il dovere di gratitudine verso questa Madre che ha sempre usato dei suoi diritti per difendere, custodire, salvaguardare i propri fedeli.

Chiesa carismatica e Chiesa del diritto?

Oggi si ammette da alcuni nella Chiesa soltanto un ordine *pneumatico*, e viene quindi affermato il principio che la natura del diritto della Chiesa è in contraddizione con la natura della Chiesa stessa.

Secondo essi, l'elemento originale sacramentale andrebbe sempre più affievolendosi, per dar posto all'elemento della giurisdizione, che ora è la forza e la potenza della Chiesa; prevalse l'idea, come asserisce il giurista protestante Sohm, che la Chiesa di Dio è costituita come lo Stato.

Ma il can. 108, § 3, dove si parla della esistenza nella Chiesa del potere di ordine e del potere di giurisdizione, si richiama al diritto divino. E che questo richiamo sia legittimo, lo dimostrano i testi evangelici, le allegazioni degli Atti degli Apostoli, le citazioni delle loro Lettere, frequentemente addotte dagli autori di Diritto Pubblico Ecclesiastico, per provare l'origine divina degli enunciati poteri e diritti della Chiesa.

Nella Enciclica *Mystici Corporis* l'Augusto Pontefice felicemente regnante si esprimeva, a tal proposito, nei seguenti termini: «Riproviamo il funesto errore di coloro i quali sognano una chiesa ideale, una certa società alimentata e formata di carità, cui (non senza disprezzo) oppongono l'altra che chiamano *giuridica*. Ma erroneamente suggeriscono una tale distinzione, giacchè essi non avvertono che il Divin Redentore volle che il ceto di uomini da Lui fondato fosse anche una società perfetta nel sui genere, e fornita di tutti gli elementi giuridici e sociali, per perpetuare in terra l'opera salutare della Redenzione; e perciò la volle arricchita dallo Spirito Santo di celesti doni e grazie» (A. A. S., vol. XXXV, p. 224).

Non vuole quindi la Chiesa essere uno Stato; ma il suo Divin Fondatore l'ha costituita *società perfetta* con tutti i poteri inerenti a tale condizione giuridica, per svolgere la sua missione in ogni Stato senza contrasti tra le due Società, di cui Egli è in diverso modo autore e sostegno.

Adesione al magistero ordinario

E qui sorge il problema della convivenza della Chiesa con lo Stato laico. Vi sono dei cattolici che, su questo argomento, stanno divulgando idee non del tutto a posto.

A molti di tali cattolici non può negarsi nè l'amore alla Chiesa, nè la retta intenzione di trovare una via di possibile adattamento alle circostanze dei tempi. Ma non è men vero che la loro posizione rispecchia quella del *delicatus miles* che vuol vincere senza combattere, o quella dell'ingenuo che accetta una insidiosa mano tesa, senza rendersi conto che quella mano lo trarrà poi a passare il Rubicone verso l'errore e l'ingiustizia.

Il primo torto di costoro è proprio quello di non accettare in pieno le *arma veritatis* e gli insegnamenti che i Romani Pontefici in quest'ultimo secolo, in modo particolare il regnante Pontefice Pio XII, con Encicliche, Allocuzioni e ammaestramenti d'ogni sorta, hanno impartito in proposito ai cattolici.

Essi, a propria giustificazione, affermano che nel complesso dell'insegnamento impartito nella Chiesa occorre distinguere una parte permanente e una caduca, devuta, quest'ultima, al reflesso di particolari condizioni temporanee.

Pultroppo, però, estendono ciò anche ai principi affermati nei documenti pontifici, principi sui quali si è mantenuto costante l'insegnamento dei Papi, facendo essi parte del patrimonio della dottrina cattolica.

Su questa materia la teoria del pendolo, introdotta da alcuni scrittori nel vagliare la portata delle Encicliche nelle varie epoche, non può applicarsi.

«L'Eglise —è stato scritto— scande l'histoire du monde à la manière d'un pendule oscillant qui, soucieux de garder la mesure, maintient son mouvement en le renversant lorsqu'il juge le maximum d'amplitude atteint... Il y aurait toute une histoire des Encycliques à faire sous cet angle: ainsi en matière d'études bibliques: *Divino Afflante Spiritu* succède à *Spiritus Paraclitus, Providentissimus*. En matière de théologie ou politique: *Summi Pontificatus, Non abbiamo bisogno, Ubi arcano* Dei succèdent à *Immortale Dei*» (Cfr. *Témoignage chrétien*, del 1° settembre 1950, riportato in *Doc. Cath.* dell'8 ottobre 1950).

Ora se questo fosse inteso nel senso che i principi generali e fondamentali di diritto pubblico ecclesiastico, solennemente affermati nella *Immortale Dei*, riflettono soltanto momenti storici del passato, mentre poi il pendolo degli insegnamenti enciclicali di Pio XI e di Pio XII sarebbe passato, nel suo «renversement», a posizioni diverse, la cosa sarebbe da ritenersi del tutto erronea, non solo perchè non rispondente al contenuto delle Encicliche stesse, ma anche perchè inammissibile in linea teoretica.

Il regnante Pontefice nella *Humani generis* ci insegna come dobbiamo accettare nelle Encicliche il magistero ordinario della Chiesa: «Neque putandum est, ea quae in Encyclicis Litteris proponuntur, assensum per se non postulare, cum in iis Pontifices supremam sui Magisterii potestatem non exerceant. Magisterio enim ordinario haec docentur, de quo illud etiam valet «Qui vos audit, me audit»; ac plerumque quae in Encyclicis Litteris proponuntur et inculcantur, iam aliunde ad doctrinam catholicam pertinent» (A. A. S., vol. XLIII, p. 568).

Col timore di essere accusati di voler tornare al Medio Evo, alcuni nostri scrittori non se la sentono di tenere le posizioni dottrinali che sono constantemente affermate nelle Encicliche, come appartenenti alla vita e al diritto della Chiesa di ogni tempo. E per costoro il monito di Leone XIII, il quale, raccomandando la concordia e l'unità nel combattere l'errore, aggiunge: «Et hac ex parte cavendum ne quis opinionibus falsis aut nullo modo conniveat, aut *mollius* resistat quam veritas patiatur» (*Immortale Dei*, Acta Leonis XIII, vol. V, p. 148).

Doveri dello Stato cattolico

Toccata questa preliminare questione del doveroso assenso agli insegnamenti della Chiesa, anche nel suo Magistero ordinario, veniamo ad una questione pratica che, in termini usuali, potremmo dire «scottante»: quella,

cioè di uno Stato cattolico e delle relative conseguenze di fronte ai culti non cattolici.

E' noto che in alcuni paesi, con popolazioni in assoluta maggioranza cattolica, nelle rispettive Costituzioni la religione cattolica viene proclamata religione dello Stato. Citerò, a modo di esempio, il caso più tipico, quello della Spagna.

Nel «Fuero de los Españoles», la carta fondamentale dei diritti e dei doveri del cittadino spagnolo, all'articolo 6 viene stabilito quanto segue:

«La profesión y práctica de la religión católica, que es la del Estado español, gozará de la protección oficial.

Nadie será molestado por sus creencias religiosas ni el ejercicio privado de su culto.

No se permitirán otras ceremonias ni manifestaciones externas que las de la religión del Estado».

Ciò ha sollevato le proteste di molti acattolici e di miscredenti; ma, quel che più dispiace, è considerato come anacronistico anche da alcuni cattolici, che pensano poter la Chiesa convivere pacificamente, e nel pieno possesso dei propri diritti, nello Stato laico, pur composto di cattolici.

E nota la controversia, svoltasi recentemente in un paese d'oltre oceano, tra due autori di opposte tendenze, nella quale il sostenitore della tesi sopra accennata afferma:

1) lo Stato, propriamente parlando, non può compiere un atto di religione (lo Stato è un semplice simbolo o un insieme di istituzioni);

2) «an immediate illation from the order of ethical and theological truth to the order of constitutional law, is, in principle, dialectically inadmissible». L'obbligo, cioè, dello Stato al culto di Dio non potrebbe mai entrare nella sfera costituzionale;

3) infine, anche per uno Stato composto di cattolici non vi è l'obbligo di professare la religione cattolica; quanto all'obbligo di proteggerla, questo non diviene operante che in determinate circostanze, e precisamente quando la libertà della Chiesa non può essere altrimenti garantita.

Vengono, perciò, mossi attacchi all'insegnamento esposto nei manuali di diritto pubblico ecclesiastico, non ponendosi mente che tale insegnamento è basato, in massima parte, sulla dottrina esposta nei documenti pontifici.

Ora se c'è verità certa e indiscutibile tra i principi generali del diritto pubblico ecclesiasiastico, è quella del dovere dei governanti in uno Stato composto nella quasi totalità di cattolici e, conseguentemente e coerentemente, retto da cattolici, di informare la legislazione in senso cattolico. Il che importa tre immediate conseguenze:

1) la professione *sociale* e non soltanto *privata* della religione del popolo ;

2) la ispirazione cristiana della legislazione ;

3) la difesa del patrimonio religioso del popolo contro ogni assalto di chi vorrebbe strappare ad esso il tesoro della sua fede e della pace religiosa.

Ho detto in primo luogo che lo *Stato ha il dovere di professare anche socialmente la sua Religione.*

Gli uomini, socialmente uniti, non sono meno sotto la sudditanza di Dio, di quanto lo siano come singoli, e la società civile, non meno dei singoli, è debitrice verso Dio, «quo auctore coaluit, cuius nutu conservatur, cuius beneficio innumerabilem bonorum, quibus affluit, copiam accepit» (*Immortale Dei,* Acta Leonis XIII, vol. V, p. 122).

Quindi, come a nessum individuo è lecito trascurare i suoi doveri verso Dio e verso la Religione, con la quale Dio vuole essere onorato, allo stesso modo «civitates non possunt, citra scelus, gerere se tamquam si Deus omnino non esset, aut curam religionis velut alienam nihilque profuturam abiicere» (*Immortale Dei,* Acta Leonis XIII, vol. V, p. 123).

Pio XII rafforza l'insegnamento, condannando «l'errore contenuto in quelle concezioni, le quali non dubitano di sciogliere l'autorità civile da qualsiasi dipendenza dall'Ente supremo, causa prima e signore assoluto sia dell'uomo che della società, e da ogni legame di legge trascendente, che da Dio deriva come da fonte primaria, e le concedono una facoltà illimitata di azione, abbandonata all'onda mutevole dell'arbitrio o ai soli dettami di esigenze storiche contingenti e di interessi relativi».

E, proseguendo, l'Augusto Pontefice mette in evidenza quali disastrose conseguenze anche per la libertà e per i diritti dell'uomo derivino da tale errore: «Rinnegata, in tal modo, l'autorità di Dio e l'impero della sua legge, il potere civile, per conseguenza ineluttabile, tende ad attribuirsi quella assoluta autonomia, che solo compete al Supremo Fattore, e a sostituirse all'Onnipotente, elevando la Stato o la collettività a fine ultimo della vita, a criterio sommo dell'ordine morale e giuridico» (*Summi Pontificatus,* A. A. S., vol. XXXI, pag. 466).

Ho detto, in secondo luogo, che è dovere dei governanti di *informare la propria attività sociale e la legislazione ai principi morali della religione.*

E una conseguenza del debito di religiosità e di sottomissione devuto a Dio, non soltanto individualmente ma anche socialmente, e ciò con sicuro vantaggio del vero benessere del popolo.

Contro l'agnosticismo morale e religioso dello Stato e delle sue leggi Pio XII ribadiva il concetto dello Stato cristiano nella sua Augusta Lettera del 19 ottobre 1945 per la XIX Settimana Sociale dei cattolici italiani, in cui si doveva studiare appunto il problema della nuova Costituzione.

«Ben riflettendo sulle conseguenze deleterie, che una Costituzione la quale, abbandonando la «pietra angolare» della concezione cristiana della vita, *tentasse di fondarsi sull'agnosticismo morale e religioso,* porterebbe in seno alla società e nelle sua labile storia, ogni cattolico comprenderà facilmente come ora la questione che, a preferenza di ogni altra, deve attirare la sua attenzione e spronare la sua attività, consiste nell'assicurare alla generazione presente e alle future il bene di una legge fondamentale dello stato, che non si oppone a sani principi religiosi e morali, ma ne tragga piuttosto vigorosa ispirazione, e ne proclami e ne persegua sapientemente le alte finalità» (A. A. S., vol. XXXVII, pag. 274).

Il Sommo Pontefice, a questo proposito, non ha mancato di tributare «la lode dovuta alla saggezza di quei governanti che, o sempre favorirono, o vollero e seppero rimettere in onore, con vantaggio del popolo, i valori della civiltà cristiana, nei felici rapporti fra Chiesa e Stato, nella tutela della santità del matrimonio, nella educazione religiosa della gioventù» (Radio-Messaggio natalizio del 1941, A. A. S., vol. XXXIV, pag. 13).

In terzo luogo, ho detto essere dovere dei governanti di uno Stato cattolico di *difendere da ogni incrinatura l'unità religiosa di un popolo che si sente unanimamente nel sicuro possesso della verità religiosa.* Su questo punto sono numerosi i documenti in cui il S. Padre afferma i principi enunciati dai suoi predecessori, specialmente da Leone XIII.

Nel condannare l'indifferentismo religioso dello Stato, Leone XIII, mentre nell'Enciclica *Immortale Dei* si appella al diritto divino, nell'Enciclica *Libertas* si appella anche ai principi di giustizia e alla ragione. Nell'*Immortale Dei* mette in evidenza come non possano i governanti «adsciscere de pluribus generibus indifferenter quod libeat», perchè —spiega Egli— sono obbligati, nel culto divino, a seguire quelle leggi e quei modi con cui Dio stesso ha comandato di voler esser onorato, «quo coli se Deus ipse demonstravit velle» (*Immortale Dei,* Acta Leonis XIII, vol. V, p. 123). E nell'Enciclica *Libertas* incalza, appellandosi alla giustizia e alla ragione: «Vetat justitia, vetat ratio atheam esse, vel, quod in atheismum recideret, erga varias, ut loquuntur, religiones pari modo affectam civitatem, eademque singulis iura promiscue largiri» (Acta Leonis XIII, vol. VII, pag. 231).

Si appella il Papa alla giustizia e alla ragione, perchè non è giusto attribuire gli stessi diritti al bene e al male, alla verità e all'errore. E la ragione si ribella al pensiero che, per deferire alle esigenze di una piccola minoranza, si ledano i diritti, la fede e la coscienza della quasi totalità del popolo, e si tradisca questo popolo, permettendo agli insidiatori della sua fede di portare in mezzo ad eso la scissione con tutte le conseguenze della lotta religiosa.

Fermezza di principî

Questi principî sono saldi e immobili: valsero ai tempi di Innocenzo III, di Bonifacio VIII, valgono ai tempi di Leone XIII e di Pio XII che li ha riafermati in più di un suo Documento. Per questo Egli con severa fermezza ha anche richiamato i governanti ai loro doveri, appellandosi al monito dello Spirito Santo, monito che non conosce limiti di tempo: «Dobbiamo chiedere con insistenza a Dio —così Pio XII nell'Enciclica *Mystici Corporis*— che tutti coloro che sono al governo dei popoli amino la sapienza, in modo che la seguente gravissima sentenza dello Spirito Santo non ricada mai su di essi: «L' Altissimo esaminerà le vostre opere e scruterà i pensieri; perchè, ministri del suo regno, non avete governato rettamente, nè avete osservato la legge di giustizia, nè secondo il volere di Dio avete camminato. Terribile e veloce Egli piomberà su di voi, chè rigorosissimo giudizio sarà fatto di quei che stanno in alto. Al tapino invero si usa misericordia, ma i potenti saranno potentemente puniti! Perchè non indietreggerà dinanzi a persona il Signore di tutti, nè avrà soggezione della grandezza di nessuno; chè il grande e il piccolo Egli ha creato, ed ha cura ugualmente di tutti» (A. A. S., vol. XXXV, p. 244).

Riferendomi, poi, a quanto ho detto sopra circa la consonanza delle Encicliche messe in questione, sono sicuro che nessuno potrebbe dimostrare che vi sia un'oscillazione qualsiasi, in materia di questi principi, tra la *Summi Pontificatus* di Pio XII, le Encicliche di Pio XI *Divini Redemptoris* contro il comunismo, *Mit brennender Sorge* contro il nazismo, *Non abbiamo bisogno* contro il monopolio statale del fascismo e le precedenti Encicliche di Leone XIII *Immortale Dei, Libertas* e *Sapientiae christianae.*

«Le ultime, profonde, lapidarie fondamentali norme della società —proclama l'Augusto Pontefice nel Radiomessaggio del Natale 1942— non possono essere intaccate da intervento d'ingegno umano; si potranno negare, ignorare, disprezzare, trasgredire, ma non mai abrogare con efficacia giuridica» (A. A. S., vol. XXXV, pagg. 13-14).

I diritti della verità

Ma qui occorre risolvere un'altra questione, o meglio una difficoltà, così speciosa, che, a prima vista, sembrerebbe insolubile.

Ci si obietta: voi sostenete due criteri o norme d'azione diverse, secondo che vi fa comodo: nel paese cattolico sostenete l'idea dello stato confessionale, col dovere di protezione esclusiva della religione cattolica; viceversa, dove voi siete una minoranza, reclamate il diritto alla tolleranza o addirittura alla parità dei culti; quindi due pesi e due misure; una vera duplicità imbarazzante, della quale i cattolici, che tengono conto degli sviluppi attuali della civiltà, vogliono sbarazzarsi.

Ebbene, appunto due pesi e due misure sono da usarsi: l'uno per la verità, l'altro per l'errore.

Gli uomini, che si sentono in sicuro possesso della verità e della giustizia, non vengono a transazioni. Essi esigono il pieno rispetto dei loro diritti. Coloro invece che non si sentono sicuri del possesso della verità come possono esigere di tener soli il campo, senza farne parte a chi reclama il rispetto dei propri diritti in base ad altri principi?

Il concetto di parità di culto e di tolleranza è un prodotto del libero esame e della molteplicità delle confessioni. E una logica conseguenza delle opinioni di coloro che ritengono, in fatto di religione, non esservi posto per i dogmi, e che soltanto la coscienza dei singoli individui dia il criterio e la norma per la professione della fede e l'esercizio del culto. E allora, in quei paesi dove vigono queste teorie, quale meraviglia che la Chiesa cattolica cerchi di avere un posto per svolgere la sua divina missione, e cerchi di farsi riconoscere quei diritti che, per logica conseguenza dei principi adottati dalle legislazioni di quei paesi, può reclamare?

Essa vorrebbe parlare e reclamare in nome di Dio: ma presso quei popoli non è riconosciuta l'esclusività della sua missione. E allora si contenta di reclamare in nome di quella tolleranza, di quella parità e di quelle comuni garanzie cui si ispirano le legislazioni dei paesi in questione.

Quando nel 1949 si tenne ad Amsterdam la riunione delle varie chiese eterodosse per il progresso del movimiento ecumenico, erano in quel convegno rappresentate ben 146 chiese o confessioni diverse. I delegati presenti appartenevano a circa 50 nazioni: vi erano calvinisti, luterani, copti, vecchi cattolici, battisti, valdesi, metodisti, episcopaliani, presbiteriani, malabarici, avventisti, ecc.

La Chiesa cattolica, che si sente già nel sicuro possesso della verità e dell'unità, non doveva, logicamente, essere presente, per cercarvi quell'unione che gli altri non hanno.

Ebbene, dopo tante discussioni, i convenuti non si trovarono d'accordo nemmeno per una comune celebrazione finale della cena eucaristica, che doveva essere il simbolo della loro unione, se non nella fede, almeno nella carità; tanto che nella sessione plenaria del 23 agosto 1949 il dott. Kraemer, calvinista olandese, poi direttore del nuovo Istituto Ecumenico di Celigny in Svizzera, faceva osservare che sarebbe stato meglio omettere qualsiasi cena eucaristica, invece di manifestare tanta divisione, facendo molte cene separate.

In tali condizioni di cose —dico io— potrebbe una di queste confessioni, convivente con le altre, o anche predominante in uno stesso Stato, assumere una posizione intransigente ed esigere quello che la Chiesa cattolica si attende da uno Stato in grande maggioranza cattolico?

Non deve, quindi, far meraviglia se la Chiesa si richiami almeno ai diritti dell'uomo, quando sono misconosciuti i diritti di Dio!

Questo essa fece nei primi secoli del cristianesimo, di fronte all'impero e al mondo pagano: questo continua a fare oggi, specialmente là dove ogni diritto religioso è negato, come nei Paesi sotto la dominazione sovietica.

Il regnante Pontefice dinanzi alle persecuzioni, cui son fatti oggetto tutti i cristiani —in prima fila i cattolici— come poteva non appellarsi ai diritti dell'uomo, alla tolleranza, alla libertà delle coscienze, quando appunto di questi diritti vien fatto sì detestabile scempio?

Tali diritti dell'uomo Egli rivendicò in ogni campo della vita individuali e sociale nel suo Messaggio natalizio del 1942, e, più recentemente, nel Messaggio natalizio del 1952, a proposito delle sofferenze della «Chiesa del silenzio».

Appare chiaro, quindi, quanto a torto si voglia far credere che quel riconoscimento dei diritti di Dio e della Chiesa, che si ebbe in passato, sia inconciliabile con la civiltà moderna, quasi che fosse un regresso accettare il giusto e il vero di tutti i tempi.

A un ritorno del Medio Evo accenna, per esempio, il seguente testo di un noto autore: «L'Église catholique insiste sur ce principe: que la vérité doit avoir le pas sur l'erreur, et que la vraie religion, quand elle est connue, doit être aidée dans sa mission spirituelle de préference aux religions dont le message est plus ou moins défaillant et où l'erreur se mêle avec la vérité. C'est là une simple conséquence de ce que l'homme doit à la vérité. Il serait cependant très faux d'en conclure que se principe ne peut s'appliquer qu'en réclamant pour la vraie religion les faveurs d'un pouvoir absolutiste, ou l'assistence des dragonnades, ou que l'Église catholique revendique des sociétés modernes les privilèges dont elle jouissait dans une civilisation de type sacral, comme au Moyen Age».

Per fare il proprio dovere un Governante cattolico d'uno Stato cattolico non ha bisogno di essere un assolutista, nè un mero poliziotto, nè un sagrestano, nè di tornare al complesso della civiltà del medio evo.

Un altro Autore obbietta: «Quasi tutti coloro che fino ad ora cercavano di riflettere e di esaminare il problema del «pluralismo religioso» urtavano contro un pericoloso assioma, vale a dire, che la verità sola ha dei diritti, mentre l'errore non ne ha nessuno. Infatti tutti si accorgono oggi che questo assioma è fallace, non già che noi vogliamo riconoscere dei diritti all'errore, ma semplicemente ci accorgiamo di questa verità lapalissiana, cioè, che nè l'errore, nè la verità —che sono delle astrazioni— sono oggetto di diritto, sono capaci di avere dei diritti, cioè di creare dei doveri vicendevoli tra persona e persona».

Mi sembra, invece, che la verità lapalissiana consista piuttosto in

questo: ossia che i diritti in questione sono ottimamente subiettati negli individui i quali si trovino in possesso della verità, e che eguali diritti non possono esigere gli individui a titolo del loro errore.

Ora nelle Encicliche da noi citate risulta che il primo soggetto di questi diritti è proprio Iddio: dal che consegue che sono nel vero diritto solo coloro che obbediscono ai suoi mandati e sono nella sua verità e nella sua giustizia.

In conclusione, la sintesi delle dottrine della Chiesa in questa materia è stata, anche nei nostri giorni, chiarissimamente esposta nella Lettera che la Sacra Congregazione dei Seminari e delle Università degli Studi inviava ai Vescovi del Brasile il 7 marzo 1950. Questa Lettera, che si richiama continuamente agli insegnamenti di Pio XII, tra l'altro mette in guardia contro gli errori del rinascente liberalismo cattolico, il quale «ammette e incoraggia la separazione dei due poteri. Nega alla Chiesa qualsiasi potere diretto in materie miste: afferma che lo Stato deve mostrarsi indifferente in materia religiosa... e riconoscere la stessa libertà alla verità e all'errore. Alla Chiesa non spettano privilegi, favori e diritti superiori a quelli riconosciuti alle altre confessioni religiose negli altri paesi cattolici» e via di seguito.

Contrasto di legislazioni

Trattata la questione sotto l'aspetto dottrinali e giuridico, mi si permetta di fare un picolo «excursus» di aspetto pratico.

Intendo parlare della differenza e della sproporzione tra il clamore sollevato contro i principi su esposti, attuati nella Costituzione spagnola, e lo scarso risentimento che viceversa tutto il mondo laicista ha dimostrato per il sistema legislativo sovietico, oppressivo di ogni religione. Eppure, abbondano per le conseguenze di quel sistema, i martiri che languiscono nei campi di concentramento, nelle steppe della Siberia, nelle prigioni, senza contare le schiere di coloro che, con la vita e con tutto il loro sangue, ne hanno sperimentato fino all'estremo l'iniquità.

L'art. 124 della Costituzione staliniana, promulgato nel 1936, intimamente connesso con le leggi sulle associazioni religiose degli anni 1929 e 1932, dice testualmente:

«Allo scopo di assicurare ai cittadini la libertà di coscienza, la Chiesa è separata dallo Stato e la scuola dalla Chiesa. La libertà di professione religiosa e la libertá di propaganda antireligiosa sono riconosciute a tutti i cittadini».

A parte l'offessa fatta a Dio, a ogni religione e alla coscienza dei credenti, garantendo con la Costituzione la piena libertà di propaganda antireligiosa —propaganda che si esercita nel modo più licenzioso— occor-

re mettere in chiaro in che cosa consista la famosa libertà di fede garantita dalla legge bolscevica.

Le norme vigenti che regolano l'esercizio dei culti sono raccolte nella legge del 18 maggio 1929, la quale dà l'interpretazione del corrispondente articolo della Costituzione del 1918, e al cui spirito è informato l'articolo 124 della Costituzione attuale. E negata ogni possibilità di propaganda religiosa, e garantita solo la propaganda antireligiosa. Per quanto riguarda il culto, esso viene permesso solo nell'interno delle chiese ; è vietata ogni possibilità di formazione religiosa, sia con discorsi, sia con la stampa, coi giornali, libri, opuscoli ecc. ; è impedita qualsiasi iniziativa sociale e caritativa, e le organizzazioni che s'ispirano a questo ideale sono prive di ogni diritto fondamentale di prodigarsi per il bene del prossimo.

A prova di ciò, basta leggere l'esposizione sintetica che di tale stato di cose fa un russo sovietico, l'Orleanskij, nel suo opuscolo circa la «Legge sulle associazioni religiose nella Repubblica Socialista Federal Sovietica Russa» (Mosca, 1930, pag. 224).

«*Libertà di professione religiosa* significa che l'azione dei credenti nella professione dei propri dogmi religiosi è limitata all'ambiente stesso dei credenti e si considera come strettamente legata col culto religioso dell'una o dell'altra religione tollerata nel nostro Stato... Di conseguenza, ogni attività propagandistica e agitatoria da parte di uomini di chiesa o di religiosi —tanto più di missionari —non può considerarsi come attività permessa loro dalla legge sulle associazioni religiose, ma si considera come esorbitante i limiti della libertà religiosa tutelata dalla legge e diviene, quindi, oggetto delle leggi *penali e civili,* in quanto loro contraddice».

La lotta contro la religione, poi, è condotta dallo Stato anche nel campo di tutte quelle attività che la pratica del Vangelo porta con sè, sia nei riguardi della morale, sia nei riguardi dei rapporti sociali tra uomini. I sovietici hanno ben compresso che la religione è intimamente connessa con la vita dei singoli e della collettività : per combattere, quindi, la religione ne soffocano ogni attività nel campo educativo, morale, e sociale. Ecco in proposito la testimonianza di un sovietico : «Il propagandista antireligioso —così l'autore dell'articolo «Costituzione Staliniana e libertà di coscienza» in *Sputnik Antireligioznika,* Mosca, 1939, pp. 131 - 133— deve ricordare che la legislazione sovietica, pur riconoscendo ad ogni cittadino la libertà di compiere atti di culto, limita nello stesso tempo l'attività delle organizzazioni religiose che non hanno il diritto di immischiarsi nella vita politico - sociale dell'U. R. R. S. Le associazioni religiose possono occuparsi unicamente ed esclusivamente degli affari riguardanti l'esercizio del loro culto e di null'altro. I preti non possono dare in luce pubblicazioni oscurantiste, far propaganda nelle fabbriche od officine, nel Kolchoz, nei Sovchoz, nei Clubs, nelle scuole, delle loro idee reazionarie

ed antiscientifiche. In base alla legge 8 aprile 1929, alle Associazioni religiose è fatto divieto di fondare casse di mutuo soccorso, cooperative, società produttive ed in generale servirsi dei beni che si trovano a loro disposizione per altri scopi che non rientrino nell'ambito di bisogni religiosi».

Prima, quindi, di lanciare la pietra contro i governanti cattolici, che compiono il proprio dovere nei riguardi della religione dei loro cittadini, i tutori dei «diritti dell'uomo» dovrebbero preoccuparsi di una situazione così oltraggiosa, fatta alla dignità dell'uomo, a qualsiasi religione esso appartenga, da un potere tirannico, che grava su di un terzo della popolazione di tutto il mondo!

Culti tollerati

Anche la Chiesa riconosce la necessità in cui possono trovarsi alcuni governanti di Paesi cattolici di concedere, per gravissime ragioni, la tolleranza agli altri culti. «Revera —insegna Leone XIII— si divini cultus varia genera eodem iure esse, quo veram religionem, Ecclesia iudicat non licere, non ideo tamen eos damnat rerum pubblicarum moderatores, qui, magni alicuius aut adipiscendi boni, aut prohibendi causa mali, moribus atque usu patienter ferunt, ut ea habeant singula in civitate locum». (*Immortale Dei,* Acta Leonis XIII, vol. V, pag. 141).

Ma tolleranza non vuol dire libertà di propaganda, fomentatrice di discordie religiose e turbatrice del sicuro e unanime possesso della verità e della prassi religiosa in Paesi come l'Italia, la Spagna e altrove.

Riferendosi alle leggi italiane sui «culti ammessi», Pio XI scriveva: «Culti «tollerati, permessi, ammessi»; non saremo Noi a fare questione di parole. La questione viene del resto non inelegantemente risolta distinguendo fra testo statutario e testo puramente legislativo: quello per se stesso più teoretico e dottrinale, e dove sta meglio «tollerati»; questo inteso alla pratica e dove può stare pure «permessi o ammessi», purchè ci si intenda lealmente; sia e rimanga chiaramente e lealmente inteso che la Religione cattolica è, e sol'essa, secondo lo Statuto ed i Trattati, la Religione dello Stato con le logiche e giuridiche conseguenze di una tale situazione di diritto costitutivo, segnatamente in ordine alla propaganda... Non è ammissibile che siasi intesa libertà assoluta di discussione, comprese cioè quelle forme di discussione, che possono facilmente ingannare la buona fede di uditori poco illuminati, e che facilmente diventano dissimulate forme di una propaganda, non meno facilmente dannosa alla Religione dello Stato e, per ciò stesso, anche allo Stato e proprio in quello che ha di più sacro la tradizione del popolo italiano e di più essenziale la sua unità» (Lettera del 30 maggio 1929 al Cardinale Gasparri sui Patti Laeranensi).

Ma gli acattolici che vorrebbero venire ad evangelizzare i Paesi, donde è partita e si è diffusa per loro la luce del Vangelo, non si contentano di quello che ad essi accorda la legge, ma vorrebbero, contro la legge e senza nemmeno sottostare alle prescritte modalità, avere piena licenza di infrangere l'unità religiosa dei popoli cattolici. E si lamentano, se i governi chiudono cappelle, aperte perfino senza la debita autorizzazione, o espellono i così detti «missionari», entrati nel Paese per scopi diversi da quelli dichiarati per ottenere i permessi.

E significativo, poi, che in una tale campagna hanno tra i più forti alleati e difensori i comunisti, i quali, mentre in Russia proibiscono ogni propaganda religiosa e stabiliscono ciò nel citato articolo della Costituzione, sono, invece, zelantissimi nell'appoggiare tutte le forme di propaganda protestante in Paesi cattolici.

Purtroppo negli Stati Uniti di America, dove molti fratelli dissidenti ignorano alcune circostanze di fatto e di diritto, che riguardano i nostri Paesi, c'è chi imita lo zelo dei comunisti per protestare contro la conclamata intolleranza a danno dei missionari inviati ad «evangelizzarci»!

Ma —di grazia— perchè si dovrebbe negare alle autorità italiane di fare in casa propria quello che le autorità americane fanno nel loro paese, quando applicano, «in virga ferrea», leggi tendenti ad impedire l'ingresso nel loro territorio o anche ad espellere da esso coloro che vengono considerati come pericolosi nei riguardi di certe ideologie e nocivi alle libere tradizioni e istituzioni della patria?

D'altra parte, se i credenti d'oltre oceano, i quali reccolgono fondi per i loro missionari e per i neofiti da essi conquistati, sapessero che la maggior parte di tali «convertiti» sono autentici comunisti, ai quali non importa né punto né poco di cose religiose, se non in quanto si tratta di fare dispetto al cattolicismo, mentre importa loro moltissimo di usufruire delle elargizioni che arrivano copiosamente da oltre oceano, credo che ci penserebbero più d'una volta prima di mandare quanto, in ultima analisi, va a finire ad incoraggiare il comunismo!

Nel tempio e fuori del tempio

Un'ultima questione che ha frequenti ritorni di attualità. Trattasi della pretesa di coloro che vorrebbero determinare, essi, secondo il proprio arbitrio o le proprie teorie, la sfera di azione e di competenza della Chiesa, per poterla accusare, ove oltrepassasse tale sfera, di *politicantismo*.

E la pretesa di tutti coloro che vorrebbero chiudere la Chiesa nelle quattro mura del tempio, separando la religione dalla vita, la Chiesa dal mondo.

Ora, più che alle pretese degli uomini, la Chiesa deve stare ai man-

dati divini. «*Praedicate Evangelium omni creaturae*» (*Marc.* 16, 15). E la buona novella si riferisce a tutta la Rivelazione, con tutte le conseguenze che essa porta per la condotta morale dell'uomo, di fronte a sè stesso, nella vita domestica, nel senso del bene della «*polis*».

«Religione e Morale —insegna l'Augusto Pontefice— nella loro stretta unione costituiscono un tutto indivisibile: e l'ordine morale, i comandamenti di Dio valgono egualmente per tutti i campi dell'attività umana, senza eccezione alcuna; fin dove essi giungono, si estende anche la missione della Chiesa, e perciò anche la parola del Sacerdote, il suo insegnamento, le sue ammonizioni, i suoi consigli ai fedeli affidati alle sue cure.

La Chiesa Cattolica non si lascerà mai chiudere nelle quattro mura del tempio!

La separazione fra la religione e la vita, fra la Chiesa e il mondo è contraria alla idea cristiana e *cattolica*».

In particolare, con apostolica fermezza, il Santo Padre prosegue:

«L'esercizio del diritto di voto è un atto di grave responsabilità morale, per lo meno quando si tratta di eleggere coloro che sono chiamati a dare al Paese la sua Costituzione e le sue leggi, quelle in particolare che toccano per es. la santificazione della festa, il matrimonio, la famiglia, la scuola, il regolamento secondo equità delle molteplici condizioni sociali. Spetta perciò alla Chiesa di spiegare ai fedeli i doveri morali, che da quel diritto elettorale derivano» (Discorso ai Parroci, A. A. S., vol. XXXVIII, pag. 187).

E ciò non già per ambizione di terreni vantaggi, non per strappare ai civili il potere cui Essa non può, non deve aspirare —«*Non eripit mortalia qui regna dat caelestia!*»— ma per il regno di Cristo, ma perchè vi sia la «*Pax Christi in Regno Christi*»; per questo la Chiesa non desiste dal predicare, insegnare e lottare fino alla vittoria.

Per lo stesso fine Essa soffre, lacrima e versa sangue.

Ma questa del sacrificio è appunto la via per la quale la Chiesa suole arrivare ai suoi trionfi. Ciò ricordava Pio XII nel suo Radio-Messaggio natalizio del 1941. (A. A. S., vol. XXXIV, pp. 19 - 20).

«Noi guardiamo oggi, diletti figli, all'Uomo - Dio, nato in una grotta per risollevare l'uomo a quella grandezza dond'era caduto per sua colpa, per ricollocarlo sul trono di libertà, di giustizia e d'onore, che i secoli degli dei falsi gli avevano negato. Il fondamento di quel trono sarà il Calvario: il suo ornamento non sarà l'oro e l'argento, ma il sangue di Cristo, sangue divino, che da venti secoli scorre sul mondo e imporpora le gote della sua Sposa, la Chiesa, e purificando, consacrando, santificando, glorificando i suoi figli, diventa candore di cielo.

O Roma cristiana, quel sangue è la tua Vita!»

LOS ARQUETIPOS DE LAS TEORÍAS DE LA PARTICIPACIÓN

por

SALVADOR CUESTA, S. I.

Profesor de Metafísica
en la Universidad Pontificia de Comillas

SUMARIO

Introducción

I. La teoría de la participación en la Filosofía
II. La teoría de la participación en la Historia de la Filosofía
III. Orientación bibliográfica

LOS ARQUETIPOS DE LAS TEORIAS DE LA PARTICIPACION

I. *Los arquetipos de la participación del contingente*

A) El panmonismo materialista
inmanencia
trascendencia
participación

B) El panmonismo espiritualista

a) El panteísmo inmanentista
inmanencia,
trascendencia
participación

b) El panteísmo emanatista
inmanencia
trascendencia
participación

II. *Los arquetipos de la participación del singular*

III. Las interferencias de la participación del contingente y de la participación del singular

IV. El ultrarrealismo implícito.

INTRODUCCION

1.—*La teoría de la participación en la filosofía*

El concepto de participación es uno de los más frecuentados en la filosofía y en la teología escolástica. Santo Tomás de Aquino, Escoto, Suárez y, siguiendo sus huellas, los grandes expositores de la doctrina de la Escuela en sus variedades, invocan la participación para explicar muchas realidades del orden natural y del orden sobrenatural, y apelan a la noción, que suponen sobradamente conocida y familiar, de participación, como base y axioma de muchos raciocinios y demostraciones. A la teoría de la participación se acude en muchas cuestiones de Ontología y de Teodicea, de Filosofía Moral y de Derecho Natural, del tratado «De Deo Creante» y del tratado «De Gratia», de la Teología Dogmática y de la Teología Mística. En cambio, no es tan frecuente hallar ni en las grandes obras sistemáticas o exegéticas, ni en los manuales destinados a la enseñanza, una definición de lo que es participación y una declaración de la misma lo suficiente y legítimamente abstracta y sencilla para que pueda ser aceptada como principio fundamental y punto de partida por todos los filósofos, al menos por los escolásticos; lo suficientemente sintética y comprensiva, es decir completa, de modo que abarque todas las aplicaciones que de este concepto se hacen; y lo suficientemente exacta para trasmitir una idea clara y precisa de la realidad metafísica que representa [1]. De ahí

1. Con objeto de proporcionar a los alumnos de filosofía las nociones e ideas fundamentales acerca de la teoría de la participación y los criterios básicos para entender, clasificar y juzgar las diversas doctrinas y opiniones sobre esta cuestión en las principales aplicaciones de la misma, propusimos una tesis, en el tratado de Ontología dedicado a los mismos, cuyo contenido se resume en la siguiente proposición: «*Ut vitetur pantheismus et ultrarrealismus, participatio ita intelligi debet ut, cum ea affrmatur de creatura respectu Dei, significet rem creatam a Deo mutuare essentiam tamquam a causa exemplari et existentiam tamquam a causa efficiente; cum autem affirmatur de singulari respectu universalis, significet illud adaequate verificare in ordine reali comprehensionem naturae quae per abstractionem intellectus a singularibus ut quid unum et universale concipitur*».

Cornelio Fabro en su obra, de que más adelante nos ocuparemos, *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tomasso d'Aquino* hace una división introductoria de la participación en dos miembros fundamentales: a) la participa-

que tanto en las exposiciones de fines docentes, como (podríamos decir «y más todavía») en las controversias entre las escuelas, quede flotando y moviéndose o agitándose violentamente una noción vaga e imprecisa de lo que la participación es en sí. Esta vaguedad da lugar a que, en las controversias entre los filósofos, aparezca con frecuencia no bien centrado el estado de la cuestión, y al reproche que, con más o menos motivo, no pocas veces se hacen recíprocamente de que los adversarios les impugnan por no haberles entendido bien. Aumenta la imprecisión la aludida multiplicidad y variedad de aplicaciones que del concepto de participación se hacen, entre las cuales las hay de un sentido enteramente diverso. Muy diversa es, en efecto, la verificación del concepto de participación del concreto universal «hombre», en el concreto singular «Pedro Gómez», y la participación de la vida de la Santísima Trinidad en el alma del bienaventurado [2].

A la vista de este hecho, nos impusimos la tarea de reducir las aplicaciones de la teoría de la participación a un contenido nocional lo más sintético y comprensivo que fuera posible. Nos espoleaba a ello, por otra parte, el presentimiento de que investigábamos sobre el rastro de un punto sistemáticamente originario de la disparidad reinante entre las escuelas filosóficas. La cuestión, tan debatida entre los escolásticos, de la distinción entre la esencia y la existencia había sido ahondada hacía ya tiempo trasladando la inquisición y el debate al problema de la limitación del acto. Pero también sobre este tema la disparidad ha seguido viva y en pie. ¿No se podría profundizar aún más, buscando una cuestión más radical?

Y, en concreto, ¿no sería la raíz buscada la teoría de la participación, dado que la misma afecta a la naturaleza de todos los singulares y de

ción como composición nocional; b) la participación como composición real. Esta división que responde a la filiación doctrinal tomista de Fabro será considerada por nosotros cuando tratemos de la teoría de la participación según los tomistas.

El P. Geiger, en la obra a que también hemos de referirnos más adelante *La participation dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin*, divide la participación en participación por composición y participación por semejanza. Aunque el P. Geiger es también tomista, la nomenclatura que emplea es perfectamente aceptable por otras escuelas filosóficas; más aún, si son escolásticas. Lo que habrá que hacer ulteriormente es determinar el sentido de los términos, y en eso aparecerá probablemente la diversidad de opiniones y de sistemas. En todo caso, ambas divisiones, la de Fabro y la de Geiger, aunque sustancialmente valederas no nos parecen del todo aptas para abarcar todas las concreciones de la participación en general con sus variedades y matices.

2. Geiger registra en las primeras páginas de la Introducción de su mencionada obra la numerosa multiplicidad de acepciones de las palabras «participación», «participar», etc. Y observa atinadamente, a propósito del uso que de ellas hace Fabro al exponer la doctrina de Santo Tomás de Aquino: «Il nous semble que dans son travail M. Fabro n'a pas tenu compte suffisamment de cette signification, souvent banale, du verbe *participare* et de ses dérivés. D'ou un durcissement, exagéré, a notre avis, de certaines affirmations de S. Thomas. Le simple fait que presque toutes les theses philosophiques ou théologiques se trouvent formulées a l'aide du vocabulaire de la participation aurait dú mettre en garde contre une certaine univocité». *O. c.* p. 13, nota 1.

todos los contingentes en cuanto tales? Una revista de sentido más o menos rigurosamente inductivo a las realidades participantes que considera la filosofía y la teología nos proporcionaba dos grandes grupos de relaciones de participación: 1.º) la participación del singular en el universal; 2.º) la participación del contingente (criatura) en el Absoluto (Dios). Ahora bien: teniendo en cuenta que la participación del singular en el universal puede enfocarse o a base del parangón del concreto particular «Pedro» con el concreto universal (concreto abstracto) «hombre», o a base del parangón entre el sujeto concreto singular «Pedro» y la forma abstracta «humanidad=animalidad-racionalidad», tenemos en el primer grupo un desdoblamiento de la teoría de la participación, según que ésta se refiera a la extensión o a la comprensión. Teniendo también en cuenta que la teología católica reconoce dos órdenes en la participación de las criaturas en Dios, son a saber, el orden natural y el orden sobrenatural, resultan dos aspectos de la participación del contingente.

Tenemos, pues, cuatro aspectos del problema de la participación:

a) Participación del concreto singular en el concreto universal (problema de extensión).

b) participación del sujeto concreto singular en la forma abstracta (problema de comprensión).

c) participación natural del ser y las perfecciones de las criaturas en el ser y las perfecciones de Dios (problema de creación y conservación).

d) participación sobrenatural del ser y las perfecciones de las criaturas en el ser y las perfecciones de Dios (problema de la esencia de la santificación y glorificación).

Estos aspectos son no más que aspectos de un mismo problema, como hemos de ver enseguida. Por consiguiente, tienen entre sí una estrecha relación. Por lo pronto los dos últimos, como claramente se comprende, están entre sí en una relación de analogía, sea cual fuere la especie de ésta que quiera admitirse, pues para el caso es ahora indiferente. Por lo tanto, la explicación filosófica que den los teólogos a la participación sobrenatural se ha de apoyar en una teoría metafísica de la participación y del ente. Un panteísta dará una explicación enteramente distinta de la de un filósofo que admita la existencia de un Dios personal, distinto realmente del mundo. La explicación teológica está en función de la doctrina filosófica que se profese.

Los dos primeros aspectos, o sea, los relativos a la participación del singular en el concreto universal (v. g. «hombre») y en la forma abstracta, están todavía más trabados entre sí. Cada uno de ellos viene a ser una explicación del otro.

Quedan, pues, sencilla y fundamentalmente dos grupos: participación del singular y participación del contingente.

Pero hay que tener muy en cuenta que, entre la explicación de ambas participaciones, hay una estrecha correspondencia. Cada teoría lógico-crítica acerca de la naturaleza y realidad de los universales lleva a una peculiar manera de concebir y entender la naturaleza de Dios y por lo mismo a una peculiar teoría de la participación del absoluto por parte del contingente. Los caminos por los cuales se llega a esta meta teológica son las cuestiones del principio de individuación, de la raíz de la multiplicabilidad, de la limitación de los seres múltiples o plurificables, de la esencia de la unidad de composición y de la unidad de simplicidad. Las acusaciones que, precisamente al tratar estas cuestiones, se hacen unos escolásticos a otros, tachándose respectivamente de nominalistas o ultrarrealistas, de agnosticistas o proclives al monismo y panteísmo, confirma cómo la teoría de la participación del singular abre camino hacia la teoría de la participación del contingente.

«Participación» es, por tanto, algo que dice referencia esencial a la criatura y al singular. Es, pues, un problema común a ambos problemas que los relaciona y los articula y, de hecho, en la historia de la filosofía, las teorías de la participación han sido el puente por el que se podía pasar, y en realidad muchas veces se pasaba, del tema de la naturaleza de Dios al tema del valor representativo de nuestros conceptos, y viceversa. Habíamos, por tanto, hallado una cuestión radical respecto de la controversia sobre la limitación del acto y sobre la distinción entre la esencia y la existencia. Habíamos también hallado una cuestión radical respecto de la controversia sobre el principio de la individuación y la raíz de la multiplicidad. Era la cuestión de la «participación».

Una nueva consideración venía a poner más de relieve el valor fundamental de la participación. Era la consideración del problema crítico-ontológico. En una clasificación y calificación de los problemas que constituyen la filosofía, clasificación de la que hemos tenido que hacer uso reiteradas veces [3], habíamos categoriado el problema crítico-ontológico como el problema radical o fundamental por antonomasia, o sea como el problema «de cuya solución deriva lógicamente la dirección, espíritu filosófico y tesis esenciales de cada sistema, de tal suerte, que el que se dé ésta o la otra solución a dicho problema radical hace que nazca o se siga éste u otro sistema filosófico». Y decíamos «que el problema más radical de la filosofía y del que lógicamente se derivan todos los demás, es el problema *crítico-ontológico*, o sea el relativo a la veracidad de nuestras facultades cognoscitivas, el fundamento de nuestra certeza y la realidad del objeto conocido» [4]. Este problema, en efecto, unifica en la base de la filosofía las

3. *La «ensidad» y la «racionalidad» como constitutivos de la persona* en la revista *Pensamiento* 3 (1947) p. 60 nota 1.

4. Véase el comienzo de la *Filosofía Fundamental* de Balmes, los primeros capítulos de *Los problemas fundamentales de la filosofía y del dogma* de Amor

preocupaciones fundamentales de la Ontología y de la Crítica, puesto que al anverso de la interrogación sobre si conocemos realmente algo con certeza fundada y en qué grado y con qué perfección o fidelidad lo conocemos, corresponde el reverso de la pregunta sobre qué es la realidad en sí misma o, lo que es lo mismo hablando según la terminología filosófica, qué son los seres y qué objetividad tiene la representación del ser [5]. Y se ve por la naturaleza misma de esta cuestión y por el planteamiento que de ella han hecho los filósofos de la llamada filosofía moderna desde Descartes hasta Kant, y aun hasta Heidegger y Jaspers, que la meta de la solución a dicha cuestión habría de ser despejar, si posible fuera, la incógnita del doble «transcendental», es decir, de los dos campos de seres que trascienden nuestra experiencia sensible, al campo de las esencias y al campo del Absoluto. Por lo tanto, en el mismo punto de arranque de la solución del problema crítico-ontológico, en la reflexión sobre los juicios inmediatos de la conciencia, a la luz concomitante del principio de contradicción, atisbamos ya el tema de la doble participación, la participación del singular en el universal y la participación del contingente en el Abso-

RUIBAL, los de la obra de MARECHAL *Le point de départ de la Métaphysique*. Léanse también los prólogos de KANT a la primera y a la segunda edición de su *Crítica de la razón pura*, prólogos en los que con una arrogancia de que él mismo prevé va a ser tildado, descalifica toda la filosofía de todos los tiempos precedentes y se ufana explícitamente de que va a resolver todos los problemas de la metafísica, o sea del ser y del conocer. La misma unificación del problema crítico-ontológico en la base de la filosofía se ve en la Introducción y primeros capítulos del *Sein und Zeit* de HEIDEGGER: «*Einleitung. Die Exposition der Frage nach dem Sinn von Sein*». Y lo mismo se diga de las obras fundamentales de casi todos los grandes pensadores que se han sentido llamados a una nueva «Instauratio Magna», es decir, que han tratado de establecer una metafísica nueva sobre bases o postulados enteramente propios y originales.

5. Bien explícitamente lo afirma el reputado filósofo P. GASPAR NINK en su recentísima obra *Ontologie. Versuch einer Grundlegung*. Herder, Freiburg 1952. Dice en la introducción en la página 3:

«Damit bestimmt sich zugleich das *Verhältnis von Ontologie und kritischer Erkenntnistheorie*. Erste und unerlässliche Aufgabe der Philosophie ist es, Herkunft und Gültigkeit eines jeden Begriffs und Urteils nachzuweisen. Dieser Nachweis erfolgt aber bei den Grundbegriffen gerade durch die metaphysische Seins— und Erkenntniserschliessung, die das Seiende und das Erkennen in ihrem innerem logisch-teleologisch geordneten Sinn und Aufbau erfass. Das ganze Grundgerüst der philosophischen Hauptbegriffe entstect dabei vor unserem Geist. Die Grundbegriffe der Erkenntnisstheorie und Metaphisik bilden eine innere Einheit; und zwar sind sie geeint im Begriff des Seienden und des ens contingens sowie ihrer inneren Erschliessung. Die erste Philosophie ist: von kritisch-systematisch durchgeführter Ontologie final-normativ bestimmte kritisch-systematisch aufgebaute Erkenntnistheorie; sie ist Rückgang zu den inneren Gründen des Seienden und des Erkennens. Es war ein Irrtum, die Erkenntnistheorie unabhängig von grundlegenden ontologischen Fragen aufbauen zu wollen; es gibt kein «reines kritisches Methodendenken» vor der Seinserkenntnis. Ja noch mehr: Innerhalb der Grundprobleme gibt es nirgends absolute Trennungen und Grenzscheiden. Kein Begriff ist eine abgeschlossene logische Einheit, vielmehr gehen logische Zusammenhänge über alle Grenzen hinaus. In jedem Begriff, jeder Frage und Antwort ist das Ganze der Philosophie wirksam. Darum kann jeder Grundbegriff nur im Hinblick auf die übrigen in seinem Sinn bestimmt werden. Die Grundlegung der Philosophie umfasst das System ihrer Prinzipien. Intellektives Erkennen ist nicht Beobachtung von Einzelheiten und Ausschnittenn.»

luto. En consecuencia, la teoría de la participación, sea cual fuere el modo de concebirla, se nos presentaba no ya solamente como radical para las cuestiones de la limitación del acto y de la distinción entre la esencia y la existencia, sino, a través del problema crítico-ontológico, embebida en la cuestión de la naturaleza del singular y del contingente, e irradiando desde ellos su influjo a otras muchas cuestiones filosóficas, haciéndose presente a ellas como el cerebro y la médula se hacen presentes por las ramificaciones de los nervios a todas las partes del organismo y a toda la actividad vital.

En resumen: plantear la cuestión de las relaciones entre las criaturas y Dios, y entre los singulares y el universo, es llevar a sus más profundas raíces el problema del ser y del conocer a que se reduce toda ciencia, toda filosofía y toda metafísica. Es también investigar los manantiales de donde fluye el espíritu, la razón de ser y la tendencia de cada concepción completa filosófica y teológica. Por lo mismo, en la base de todos estos problemas, la teoría de la participación nos proporcionaba la clave del pensamiento filosófico y el criterio para el discernimiento de los sistemas.

2.—*La teoría de la participación en la historia de la filosofía*

En estas preocupaciones nos hallábamos enfrascados, cuando, en el mundo intelectual, se anunció la llegada del centenario del nacimiento de Suárez que habría de celebrarse en 1948. La aproximación de este acontecimiento nos hizo, naturalmente, volver la atención a la doctrina metafísica del gran pensador granadino. Para ello no teníamos necesidad de abandonar el terreno de los temas que estábamos estudiando. Al contrario. Estos afectaban a lo más íntimo de la concepción filosófica y teológica de Suárez. Pero el hecho del centenario daba ocasión para una consideración sobre el relieve auténtico y exacto, es decir, según su calidad y sus proporciones, de su obra filosófica. Se imponía, ante todo, proceder con serenidad e imparcialidad, sin timideces ni exageraciones. Suárez constituye un tema típicamente español, como lo son tantos otros, como lo es v. gr., Felipe II, la Inquisición, la conquista de América; como lo fué en su tiempo la Dictadura de Primo de Rivera; como lo ha sido en los nuestros la Cruzada y lo es en estos días el Generalísimo Franco y su régimen. Mientras cada una de estas realidades españolas pretéritas o actuales es para sus defensores españoles o extranjeros lo más excelso que puede darse en su orden, para sus detractores es lo más abominable. En Suárez el fenómeno es más curioso, pues el asunto es (o debiera ser) estrictamente doctrinal, y por lo mismo debiera ventilarse, al menos entre los católicos, en un clima de sesuda serenidad y de mutuo reconocimiento de las razones de una y otra parte. Pero no ha sido así. Invocan los suarezianos la calificación de

Papa de la Metafísica y el título de Doctor Eximio con que le han designado los Sumos Pontífices; pero los adversarios le juzgan nada menos que responsable de los errores de la filosofía moderna.

Un hecho es innegable: que Suárez vivió en uno de los períodos más espléndidos y fecundos de la historia del pensamiento filosófico y teológico de la Iglesia y que, entre tantos astros de primera magnitud como en aquel tiempo brillaron, él es, probablemente, el más refulgente y, cierto, el que más personalidad y perennidad ha logrado. Esto es admisible por todos, porque no afecta directamente a la calificación de su doctrina.

Para formar el juicio y emitir la calificación de la doctrina, es muy conveniente fijarnos en el punto de intersección de dos coordinadas, la de la ascendencia doctrinal de Suárez como escolástico, y la del ambiente doctrinal reinante en su época. Los estudios sobre esta última han sido copiosamente resumidos por el P. José M.ª Alejandro, S. I., en la primera parte de su obra «*La gnoseología del Doctor Eximio y la acusación nominalista*», particularmente en el primer capítulo de esa primera parte [6].

Cierto es que algunos recensores, no interpretando bien esta primera parte en que registra las acusaciones de nominalismo hechas contra Suárez, han pretendido sacar conclusiones del todo opuestas al pensamiento e intención del autor. Porque la conclusión que se saca del presunto hecho del ambiente nominalista en que se habría movido Suárez es, que éste se vió precisado a tener en cuenta las acusaciones que el nominalismo hacía contra el realismo exagerado de que juzgaba se resentía la filosofía escolástica a partir sobre todo de Egidio Romano. Por otra parte es menester tener en cuenta la opinión de eminentes historiadores y críticos de la filosofía acerca de los otros grandes sistemas escolásticos. Así, p. e., durante mucho tiempo, los tomistas han venido creyendo y gloriándose de que su sistema, el tomista (que los saurezianos no juzgan propio de Santo Tomás, sino de los tomistas) era derivación fiel y enteramente pura, en el orden filosófico, del realismo aristotélico. Pero el examen interno de las doctrinas, y el externo de la historia de la filosofía medieval y de la formación de las escuelas, parecen persuadir vehementemente que la concepción tomista está empapada de ultrarrealismo platónico. Hay quien encuentra este platonismo en la misma teoría del conocimiento según Santo Tomás. Tal Santeler en su obra *Der Platonismus in der Erkenntnislehre des Heiligen Thomas von Aquin* [7]. Más aún; no faltan quienes, como Amor Ruibal, juzguen que la doctrina del propio Aristóteles sobre los universales es imperfecta y vacilante, y que, aunque en otro plano, se resiente de realismo exagerado al concebir como entidad física la naturaleza universal veri-

6. Publicaciones MISCELANEA COMILLAS, Universidad Pontificia de Comillas (Santander) 1948.

7. Josef Santeler, *Der Platonismus in der Erkenntnislehre des Heiligen Thomas von Aquin*. Innsbruck und Leipzig 1939.

ficada en los concretos singulares que el Estagirita llama sustancias primas. El problema se complica por el hecho curioso de que, en las tesis en que suarezianos y tomistas opinan de acuerdo entre sí y en discrepancia con los escotistas, califican a éstos de ultrarrealistas, platonizantes y agustinianos. Así sucede en las cuestiones de la transcendencia del ente respecto de las llamadas por los escotistas diferencias últimas o irresolubles; en la cuestión de la naturaleza de los atributos trascendentales del ente; en la de la esencia de los grados metafísicos; en la de la distinción formal *ex natura rei* y en la teoría de los universales. En cambio, en las teorías en que suarezianos y escotistas se hallan más próximos entre sí y frente a los tomistas, éstos condenan a los escotistas como francamente nominalistas y a los suarezianos como resentidos más o menos gravemente de la misma dolencia. Por si esto fuera poco, Amor Ruibal, en la crítica extremadamente rigurosa, a veces desorbitada, de los sistemas escolásticos, tacha al mismo Suárez de ultrarrealista y se lamenta de que no tuviera coraje suficiente para limpiar completamente de realismo exagerado la filosofía cristiana.

Todo esto merecía ponerse en claro. Y precisamente podía hacerse a base del problema de la participación. La coyuntura resultante de la concurrencia entre nuestros estudios sobre la participación y la celebración del centenario de Suárez hacían muy oportuna la investigación del pensamiento exacto del Doctor Eximio y la delineación de su doctrina en una cuestión tan fundamental. La meta habría de ser determinar el grado de realismo de la doctrina metafísica de Suárez. El camino, el de averiguar su teoría sobre la participación del contingente y la participación del singular.

Esta labor había sido ya empezada briosamente por el P. Hellín y por el P. Alejandro. El primero en su obra *La analogía del ser y el conocimiento de Dios según Suárez* [8] ha presentado la pieza entera, sólida y maciza de la teoría suareziana del ente; su eficacia para la demostración de la existencia de Dios, para el conocimiento perfecto racional, o sea discursivo y abstractivo, de la esencia divina y de las perfecciones del ser increado.

El P. Alejandro, en los artículos publicados en *Pensamiento* sobre el conocimiento del universal y del singular según Suárez [9] y en su mencionada obra sobre *La Gnoseología del Doctor Eximio*, ha defendido el valor de la teoría suareziana del conocimiento en orden a evitar los dos escollos en los que, aun los mejor intencionados, pueden tropezar por imprevisión, que son el del nominalismo y el del realismo exagerado, y ha sostenido que la Gnoseología de Suárez es el verdadero antídoto contra el agnosti-

8. José Hellín, S. I. *La analogía del ser y el conocimiento de Dios en Suárez*. Editora Nacional, Madrid 1947.
9. *Gnoseología de lo singular según Suárez* en *Pensamiento* 3 (1947) 403-425.

cismo que niega el verdadero conocimiento de la realidad sensible y concreta y que puede quedarse a poca distancia del agnosticismo kantiano.

Más en la base común del tema de ambos libros está el de la obra del P. Lorenz Fuetscher, S. I., *Akt und Potenz*. En la primera parte, dividida en cuatro capítulos, extiende el autor todo el panorama de problemas ontológico-conocitivos a los que sirve de fundamento, o a los que afecta esencialmente la cuestión de la relación entre el acto y la potencia. Estos problemas son: el de los primeros principios o juicios evidentes que inmediatamente se derivan de la noción del ser, muy especialmente el principio de contradicción y los principios de identidad, de la esencia, de la actividad y de la finalidad; el problema de la relación entre el sujeto del conocimiento y el objeto, que puede ser acto puro o ser compuesto intrínsecamente de acto y potencia; el problema del sentido, significación y fundamento de la distinción real entre el acto y la potencia, y el de su relación con la cuestión de los universales. En esa misma parte adelanta el autor algunas consideraciones críticas acerca del principio, postulado, o axioma de la distinción entre el acto y la potencia, tanto por lo que se refiere a la composición de los seres como a su conocibilidad. Con ello nos ofrece ideas valiosas para la teoría de la participación, principalmente en cuanto ésta se refiere a la participación del concreto universal, o de la forma abstracta, por parte del singular.

Pero, donde naturalmente, encontramos más abundante materia para el estudio de la naturaleza de los seres participantes y los seres participados es en las partes que se siguen, en las que Fuetscher trata de la limitación del acto, en general, y de la limitación del acto entitativo, es decir, de la existencia, en particular; de la multiplicación del acto en general, y del principio de individuación; de la unidad del acto y del tránsito de la potencia al acto. De todas estas partes la más profunda y, a la vez, la que más material nos ofrece para nuestro tema de la teoría de la participación es la tercera en sus dos secciones de la multiplicación del acto en general y del principio de individuación. El estudio de Fuetscher hace patentes los modos distintos, según las diversas escuelas, de concebir la composición del ser concreto singular, la verificación material del «uno-multiplicable», o sea del universal en el individuo, y la participación de la forma o naturaleza por el concreto singular; el conocimiento del singular y el mecanismo de la abtracción del universal y, en resumen, la teoría del principio de individuación, con todas las consecuencias que se derivan de las distintas opiniones acerca de este problema.

En la exposición de los sistemas, Fuetscher tiene principalmente ante los ojos el sistema tomista, ya que la ocasión de componer su libro la tomó principalmente de la lectura de *La esencia del Tomisto* del P. Manser, O. P. Ningún crítico, ni aun de los tomistas, sin exceptuar el P. Manser en su ré-

plica a Fuetscher, ha acusado a éste de deformar las ideas de los tomistas o de falsificar sus fórmulas o expresiones. La obra de Fuetscher sirve, por tanto, para conocer cómo juzga un suareziano el sistema tomista en su conjunto y en sus fundamentos. Las conclusiones que Fuetscher saca de su estudio podemos reducirlas a tres: a) el sistema tomista confunde el orden conceptual con el orden real y, por tanto, está dañado de realismo exagerado; b) Suárez tiene también un sistema, perfecto en razón de sistema; c) el sistema de Suárez se encuentra emplazado en el justo medio del realismo moderado. Además, a lo largo de la obra de Fuetscher, corre su juicio confrontativo del sistema tomista con la doctrina de Santo Tomás y, como todos los suarezianos, juzga Fuetscher que los tomistas desenfocan el pensamiento del Doctor Angélico y el significado de sus palabras y proposiciones.

Las tres mencionadas obras, como la más antigua de Piccirelli, *Disquisitio metaphysica, theologica, de distinctione actuatam inter essentiam exsistentiamque* prestan el importante servicio de ofrecer una sistematización resumida y en juicio contradictorio del pensamiento de Suárez. Pero en juicio de buena ley, es menester oír directamente a las otras partes. Esto lo podíamos hacer por lo que se refiere a los tomistas, no sólo mediante los tratados numerosos de Ontología y Teodicea tomistas de que disponemos, sino por los comentarios de las 24 tesis compuestos por tomistas tan férvidos como Hugon, O. P., y Mattiussi, S. I., y mejor aún, por la citada obra de Manser sobre *La esencia del Tomismo* que, además de ser probablemente la exposición sistemática más perfecta del tomismo riguroso, tiene, para los fines que en nuestro trabajo perseguimos, la ventaja de presentar la articulación del problema del ser con el problema del conocimiento, y aun el enlace del conocimiento analógico con el conocimiento por fe sobrenatural. En oposición a los autores suarezianos, estos escritores tomistas alegan copiosos lugares de las obras del Angélico en favor de su sistema; defienden que sólo él puede librar al pensamiento humano del nominalismo y de los graves daños que de éste se siguen; y, cuando se refieren a textos de Escoto o de Suárez, los presentan de tal manera, que de los mismos parece deducirse inevitablemente el mencionado peligroso nominalismo.

Tampoco nos faltaban buenas obras para conocer el pensamiento escotista en sus mismas fuentes. Aparte de la edición de las obras completas de Escoto con los comentarios de Liquete, de las obras de Mastrius y de otros escotistas antiguos, disponíamos del moderno *Cursus Philosophicus* del P. Zacarías van de Woestyne, O. F. M., que presenta la doctrina tradicional de la escuela escotista en forma de tratados ordenados, compendiosos y sustanciales, sobre los problemas fundamentales de la filosofía.

Podíamos, pues, examinar con facilidad la colocación de la doctrina

de Suárez entre los sistemas escolásticos colindantes. Pero ante la discrepancia de interpretaciones era menester estudiar a Suárez directamente.

Se imponía un estudio directo, atento, penetrante de los textos y del conjunto de la doctrina metafísica de Suárez desde el punto central y básico de la participación. Con este propósito trazamos el plan y emprendimos la investigación y la composición de una obra sobre *La depuración suareziana de la teoría de la participación*. De ella llegamos a escribir la introducción y los primeros capítulos.

Pero la medida de la aportación de Suárez a la solución del problema de la participación metafísica, la fijación exacta de sus aciertos o desaciertos, pedía necesariamente un estudio de la historia de la teoría de la participación en sus dos campos del contingente y del singular. Sólo conociendo la genealogía de las diversas teorías y soluciones al problema podría apreciarse con justeza la filiación y calidad del pensamiento de Suárez. Fieles a nuestro propósito de hacer luz sobre el asunto acometimos la tarea de este estudio histórico, buscando las primeras fuentes en la filosofía de la antigüedad.

Lo que sucedió es que esta atención a seguir la pista a la teoría de la participación a través de las escuelas y sistemas filosóficos, nos fué haciendo trasformar el plan y cambiar de propósito. La trayectoria de la teoría de la participación se nos presentaba en el fondo mismo del cauce del pensamiento filosófico humano a lo largo de los siglos, como un hecho tan sugestivo y de tanta importancia para la historia de la filosofía, que acabó por absorber nuestro interés polarizando hacia sí nuestra atención. La cuestión suareziana quedaba relegada por este hecho a segundo término, como una parte o un capítulo más o menos extenso de la historia de la teoría de la participación.

El valor que este problema tiene en la historia de la filosofía es una consecuencia necesaria y lógica del que, según hemos apuntado arriba, tiene en la filosofía misma. Lo sorprendente es que los historiadores apenas hayan subrayado este valor básico y la consiguiente trascendencia universal que tiene para la filosofía y para su historia. Si se historiara el proceso del pensamiento filosófico a lo largo de los siglos sin perder de vista la trayectoria de la teoría de la participación del contingente y del singular, y mejor aún enfocando la historia de aquel pensamiento con la de esta teoría, la historia de la filosofía quedaría iluminada con nuevas luces y transparentada con nuevas claridades.

El valor fundamental de la teoría de la participación se revela en el mismo nacimiento de la filosofía. Los que los historiadores consideran como primeros vagidos de ésta son también primeras manifestaciones de una teoría de la participación teológica o teogónica y ontognoseológica. ¿Qué

es lo que vemos con relación a lo que no vemos? ¿Qué son *todas* las cosas con relación al *todo*? He aquí los dos problemas fundamentales, antropológico y teológico, del pensar filosófico. En otra parte hemos hablado del proceso psicológico, humano, individual de su planteamiento [10]. Podemos decir que las cuestiones religiosas, morales, rituales, cosmológicas que aparecen simultáneamente en el origen de ese planteamiento son como membranas o envoltorios que circundan y cubren este primer germen del pensamiento filosófico de la humanidad.

A medida que ese germen se desarrolla se va convirtiendo en la espina dorsal de la historia de la filosofía. Los grandes sistemas filosóficos, los sistemas completos, desde los contenidos en los *Diálogos* de Platón hasta la magna concepción enciclopédica de Hegel, se van engastando en ese doble problema de elevada pureza metafísica, el problema de la relación entre los individuos y las esencias, entre lo contingente y lo absoluto, como se ensartan en una cadena o en una barrita de oro avalorios de los más variados colores, tamaños, figuras y calidades.

De la contemplación a distancia y en conjunto de este gran collar fabricado por la actividad filosófica de los grandes pensadores de todos los tiempos se obtienen consecuencias importantísimas para comprender la historia de la filosofía, es decir, para conocer de un modo adecuado y penetrante lo que la filosofía ha sido y lo que forzosamente ha tenido y tiene que ser. La consecuencia primordial que se obtiene es la de la percepción de la unidad de la historia de la filosofía. Se recibe la impresión de que la filosofía es un producto específicamente humano. Por eso ella, no obstante la multitud y diversidad, mucho más aparentes que reales, de sistemas, escuelas y doctrinas presenta una unidad que también pudiéramos llamar específica. Esta unidad ha sido inadvertida por la casi totalidad de los historiadores. Y ha sido positivamente desconocida por muchos pensadores modernos, especialmente desde Hegel hasta nuestros días. En particular los ensayistas como Ortega y Gasset han concebido la filosofía de la historia como una sucesión de preocupaciones distintas [11], independientes muchas veces, las de un período de las de otros, y demasiado en función de las circunstancias históricas [12]. Este desconocimiento

10. *El despertar filosófico. Indagaciones sobre el origen y la originalidad en la filosofía* en *Razón y Fe*, números de Septiembre-Octubre de 1944 y Marzo y Abril de 1945.

11. Ortega y Gasset, *Dios a la vista* en la tercera edición de las obras completas volumen 3, págs. 529-532; *Filosofía pura* en el volumen segundo, págs. 968 y ss.; *El tema de nuestro tiempo*, págs. 829 y ss. del mismo volumen.

12. No negamos, ni es posible negar, a los acaecimientos de los órdenes infrafilosóficos de la vida todo valor determinante en la historia de la filosofía, en la aparición de nuevas ideas y aun en la construcción e invención de sistemas totales. Más aún: tenemos preparado el esquema de un estudio sobre la recíproca determinación entre los hechos y las doctrinas. Pero en ese mismo estudio trataremos de poner de relieve, cómo, por muy remotos y ajenos que sean a la filosofía sus influjos determinantes, la filosofía permanece en su ser. Los hechos

de la impresionante unidad de tema central de la filosofía a través de tantas escuelas y sistemas proviene de la consideración fragmentaria, o, mejor dicho, fragmentada de los fenómenos filosóficos. Los historiadores y más aun los ensayistas han hecho anatomía o histología de la historia del pensamiento filosófico; pero no han hecho fisiología del mismo. Para hacer esa fisiología, el problema de la participación es un tema clave. Siguiendo la trayectoria de la teoría de la participación descubrimos la fisiología del pensamiento filosófico de la humanidad, porque sorprendemos y sentimos la palpitación viva y el respirar jadeante del alma humana en el anhelo de resolver el doble problema de qué son las cosas en su más íntima y auténtica realidad y cuál es la fuente de la existencia y cuál su destino.

Dado el valor medular que, según lo dicho, tiene el problema de la participación en la filosofía, bien podemos decir que la historia de la filosofía es en su máxima parte la historia de las soluciones al problema de la participación.

Otra consecuencia es la propiedad esencial de todo sistema filosófico completo, de todo sistema perfecto en cuanto sistema, de ser una preocupación antropológico-teológica y una tentativa de solución también antropológico-teológica. No queremos decir que todo sistema filosófico venga a concluir en admitir la existencia de Dios, pues a priori y a posteriori se ve que este hecho (el de que todos los sistemas filosóficos admitan la existencia de un Dios personal) no puede decirse que sea real. Lo que decimos es que todo sistema filosófico que se remonte sobre la Cosmología, la Psicología y la Etica tiene que enfrentarse con el problema del Absoluto. Todo sistema filosófico perfecto es supracosmológico. Y aun la misma Cosmología en su perfección es supracosmológica.

Y aún hay conclusiones más concretas y no menos trascendentales. Una de ellas es que ningún gran sistema filosófico puede negar la existencia del Absoluto. Adviértase que no decimos la existencia de un Dios personal tal como lo conciben los católicos, los hebreos, los mahometanos o los deístas. Decimos simplemente del Absoluto. Este puede ser reconocido como el Dios personal creador, gobernador actuante y providente y fin último de todas las cosas al modo hebreo-cristiano, o puede ser concebido como una Idea subsistente que se identifica con todas las cosas, o puede ser considerado como un Principio material e indeterminado que se determina contingentemente en los seres particulares, y que, evolucionando y supe-

podrán cambiar el cauce y la dirección de la filosofía, pero no su contenido fundamental, no sus temas más íntimos. Una teoría del conocimiento o del ser podrá a la larga producir una revolución mundial; y, en sentido contrario, una crisis social o política, un estado de violencia o una rebelión podrán dar ocasión al nacimiento de una nueva filosofía; pero esta filosofía será filosofía, será en su base una teoría del ser, una explicación del mecanismo y de la función del conocimiento con todo lo que de la solución peculiar dada a estos problemas se deriva.

rándose a sí mismo, puede llegar a ser inteligencia y voluntad. Lo esencial y común en todo caso es que toda concepción filosófica que no quede truncada en razón de explicación última del ser de la cosa tiene que decir una palabra, su palabra, sobre la que pudiéramos llamar razón suficiente ontológica de la presencia de las cosas. Tiene que decir qué son las cosas en su intimidad transcendente y cuál la respuesta cierta o probable a la pregunta sobre su origen. Lo cual significa dar una solución al problema de la participación en su doble aspecto del singular y del contingente.

Ya en este camino, la teoría de la participación viene a enseñar y proclamar de manera categórica que a todo sistema filosófico para ser completo en razón de sistema se le impone una solución optativa, pero necesaria (*eligendum est*) en el problema de la esencia del Absoluto y de las relaciones entitativas que con él tienen los contingentes. Esta solución optativa es o el panmonismo o el reconocimiento de la existencia de un Dios personal. De ahí la dramática importancia que en toda la historia de la filosofía y de la teología tiene el panteísmo, importancia que tampoco ha sido recalcada suficientemente por historiadores y ensayistas y que ha servido de providencial acicate para la depuración cristiana y escolástica de la teoría de la participación [13].

Todas estas consideraciones, que nos iban brotando al paso en nuestro caminar tras las huellas de la teoría de la participación del singular y del contingente, nos movían a consignar el tema y trazar el esbozo de un conjunto de estudios monográficos colaterales de la historia de la filosofía: *La unidad específica de tema en la historia de la filosofía; En pro de una nueva organización de la Historia de la Filosofía; La evolución orgánica de la filosofía a través de los sistemas; Lo antropológico y lo teológico en su función recíproca en la filosofía; La solución optativa en la investigación del Absoluto; Historia del panteísmo; Función del monismo en la historia del pensamiento filosófico.* En todo caso, aunque no hubiera tiempo ni ocasión para realizar el plan completo de todos estos trabajos, un anticipo resumido de los mismos habría de quedar incorporado al presente trabajo sobre *La trayectoria de la teoría de la participación a través de la historia de la filosofía.*

13. Movidos por esta consideración emprendimos desde los primeros años de nuestro magisterio filosófico el estudio de la historia del panteísmo y hasta hubimos de proponer a nuestros alumnos el tema de «aportaciones para la historia del panteísmo» para los ejercicios prácticos o seminarios de investigación filosófica que en la Universidad de Comillas se exigen a los que desean obtener el grado de licenciado. Más tarde, la difusión de la filosofía existencialista en España, el haberse tratado la cuestión del objeto de la metafísica según el existencialismo en las Semanas de Teología de Madrid y, por último, la publicación de la encíclica *Humani generis* desviaron nuestra atención a estos campos. Pero casi todos los materiales que recogimos para la composición de la historia del panteísmo serán incorporados al trabajo que aquí comenzamos sobre la trayectoria de la teoría de la participación.

3.—*Orientación bibliográfica*

¿Con qué literatura podríamos contar para una tarea semejante?

Obras como la realizada por Menéndez y Pelayo en el campo de la filosofía del arte con su *Historia de las Ideas Estéticas* no abundan ni en lengua española ni en otras lenguas sobre otros temas constantes y universales de la historia de la filosofía. Uno de los temas cuya historia ha sido con más frecuencia estudiada es el materialismo. Con todo las obras de historia son escasas. En Francia, donde el materialismo craso ha tenido tantas simpatías, la exposición del materialismo y la refutación del mismo ha producido copiosa bibliografía; pero tampoco hallamos una exposición orgánica de la historia del materialismo y de su evolución. La obra más fundamental que conocemos es la del alemán Federico Lange, *Geschichte des Materialismus* [14]. La obra de Lange, aun con sus defectos y con su propensión a ver señales o huellas de materialismo en más autores y tendencias de los que en realidad las tienen, posee la cualidad de presentar en su conjunto y en sus detalles la trayectoria completa del materialismo en sus diversas manifestaciones, desde las puramente empiristas y positivistas hasta las que buscando una explicación más honda de los seres y del mundo profesan un panmonismo más o menos sistemático, como son hoy día el materialismo dialéctico y el materialismo histórico.

El idealismo de los filósofos alemanes que siguieron a Kant ha sido atentamente estudiado y copiosamente expuesto en obras contemporáneas. Pero ese idealismo, aunque tiene amplios precedentes en tiempos anteriores y en la antigüedad, no se muestra, con la fisonomía peculiar que en la filosofía moderna tiene, como el grado o eslabón de una cadena ininterrumpida desde los tiempos antiguos hasta nuestros días. Es, sin duda, una manifestación interesante de la historia del monismo idealista y del panteísmo, pero aparece más que como una derivación directa de los tipos del panteísmo de otros tiempos, como una secuela del creacionismo filosófico de Kant y como un deseo de corregir y superar el idealismo trascendental de la *Crítica de la razón pura* y de soldar la rotura entre el orden ontológico y el orden moral que produjo la doctrina del filósofo de Königsberg.

Más escasos aún son los tratados de historia del panteísmo, que para el estudio de la trayectoria teoría de la participación es más interesante que la historia del materialismo. Es notable que una de las corrientes que más han actuado en la historia del pensamiento filosófico de la humanidad, y a la que más propende el espíritu humano cuando se le oscurece la idea filosófica y teológica de un Dios personal y de la naturaleza del acto divino

14. Friedrich Albert Lange, *Geschichte des Materialismus*, Leipzig 1921.

creador y conservador, haya atraído tan escasamente la atención de los historiadores para considerar el panteísmo como una de las constantes de la historia del pensamiento filosófico. El panteísmo ha sido ciertamente estudiado por los filósofos y aun más por los teólogos; pero, especialmente por estos últimos, en función de cuestiones teológicas concretas.

Entre los pocos trabajos que se encuentran dedicados exclusivamente al estudio del panteísmo merece citarse la obra *Ensayo sobre el panteísmo en las sociedades modernas,* por H. L. C. Maret, Doctor en Teología, Canónigo honorario de París, de cuya tercera edición hay una traducción española publicada en Barcelona el año 1854. Después de una introducción sobre el espíritu reinante en las diversas manifestaciones de la cultura en la primera mitad del siglo XIX, siguen nueve capítulos, de los cuales los dos primeros estudian el estado de la filosofía en Francia en la época en que escribe Maret (la introducción está firmada el 1 de enero de 1840), en el tercero se expone la incompatibilidad entre el catolicismo y el panteísmo y la insuficiencia de los sistemas filosóficos extracatólicos que son, a juicio de Maret, los que han provocado las tendencias panteístas contemporáneas por la desolación del espíritu humano apartado por una parte del catolicismo e insatisfecho por otra con el materialismo, racionalismo y escepticismo; el capítulo cuarto es un resumen de la historia del panteísmo; los capítulos quinto y sexto contienen uno extensa refutación del panteísmo; el séptimo es una exposición sumaria del catolicismo y los capítulos octavo y noveno contienen las respuestas a las objeciones que contra el catolicismo hacen los panteístas contemporáneos. Acaba el libro con una breve conclusión en que se hace la apología de la verdad y del catolicismo.

Las sesenta páginas del capítulo cuarto son una guía aceptable para el estudio de la historia del panteísmo en sus manifestaciones más relevantes. Pero no puede exigirse a un trabajo tan sumario una verdadera historia detallada y genética de panteísmo que muestre suficientemente el papel que el panteísmo ha tenido en la historia del pensamiento humano, precisamente en contraposición a la concepción creacionista de Dios y del mundo y como refugio y solución casi forzados de la inteligencia cuando no ha recibido sobre la naturaleza de Dios uno idea clara y verdadera, o cuando la ha adulterado. Por otra parte, Maret hace una separación demasiado tajante entre el que llama «Panteísmo en forma de dogma religioso o del sistema de la Encarnación» y el «Panteísmo filosófico». A nuestro entender, el panteísmo filosófico y el panteísmo teológico, en el orden puramente doctrinal, es decir, prescindiendo de las normas morales y de las prácticas rituales y litúrgicas que de la concepción panteísta derive cada sistema, cada pueblo o cada superstición, es una misma pieza con dos caras. Se trata en último término de una idea acerca

de Dios y de una explicación sobre la existencia del mundo y la presencia de las cosas, como también, muchas veces, de un intento de respuesta a la pregunta y a las ansiedades del hombre acerca de su origen y más aún de su destino. La relación intrínseca entre el panteísmo filosófico y el panteísmo teológico demuestra el carácter y la meta teológica que todo sistema filosófico ha de tener si es que es completo en razón de sistema. Y nada dice en contra de ello el hecho de que los pensadores que han llegado a la construción de un sistema panteísta por los caminos de la filosofía sean prácticamente irreligiosos, ni el de que el vulgo de las religiones panteístas carezca por completo de ideas filosóficas. El problema en todo caso es el de la naturaleza del Absoluto y el de la explicación de la razón suficiente del universo.

Más interesantes que el capítulo cuarto nos parecen, en el ensayo de Maret las consideraciones que al exponer en los dos primeros capítulos las corrientes filosóficas reinantes en su tiempo, hace sobre las resultancias panteísticas de esos sistemas extracatólicos. Tiene razón. Las doctrinas político-sociales, las distintas teorías sobre la esencia del mundo, las concepciones sobre la naturaleza y facultades del alma o se quedan a mitad de camino en la explicación más honda y metafísica de las realidades a que se refieren o han de llegar al reconocimiento de la existencia de un Principio absoluto, origen y fin de todos los seres. Y ese Principio absoluto, en la mayoría de las corrientes doctrinales anticristianas ha de ser lógicamente o un principio panmonístico materialístico o un Dios indistinto y esencialmente indiferenciado del mundo, es decir, un Dios panteístico. Queda tan sólo un pequeño espacio para un teísmo exánime que linda con el escepticismo y que forzosamente ha de tener poco o ningún influjo en la vida moral y práctica. Aún después de haber escrito Maret su ensayo, no pocos de los corrientes espiritualistas de reacción contra el materialismo, el escepticismo y el psicologismo han derivado al panteísmo tanto en filosofía como en poesía y en arte. En ciertos casos, en ese terreno doctrinal que identifica a Dios con el Cosmos ha brotado a veces un misticismo vago y equívoco que ha ganado para sus representantes en filosofía o en literatura el prestigio de hombres eminentemente religiosos, con deplorable desorientación del pueblo cristiano.

Otras exposiciones más o menos extensas del panteísmo y hasta algunas clasificaciones de sus especies podemos encontrar en los tratados de Metafísica, de Teodicea, de Cosmología y en las Enciclopedias generales como la *Espasa* de España o la *Forcellini* italiana, y en los Diccionarios de diversas materias teológicas y eclesiásticas. Pero si son útiles para conocer lo que es el panteísmo en sí, según sus principios y su contenido y derivaciones, no lo son grandemente para el fin que aquí pretendemos: el de

su historia en función de la historia de la teoría de la participación del contingente como problema-cause de la historia de la filosofía.

Más utilidad pueden prestar otros estudios sobre temas filosóficos y teológicos por la preocupación de sus autores en examinar los mismos en su evolución a través de la historia.

* * *

Dos obras hay que merecen especial mención por haber enfocado la historia de la filosofía con criterio de unidad y a la luz de temas fundamentales y constantes en la preocupación filosófica del género humano. Una es la conocida del P. José Marechal, S. I., *Le point de départ de la Métaphysique*, subtitulada *Leçons sur le développement historique et théorique du problème de la connaissance*. La otra es *Los Problemas fundamentales de la Filosofía y del Dogma* por el que fué canónigo y profesor del Seminario de Santiago de Compostela, Don Angel Amor Ruibal.

La obra de Marechal es innegablemente un auxiliar útil para el estudio de cualquier tema constante de importancia en la historia de la filosofía, y a ella hemos de referirnos más de una vez. Tomando como base la cuestión fundamental crítico-ontológica, es decir (aunque él no lo afirme con este nombre explícitamente) la cuestión en que se fusionan el problema crítico y el problema ontológico [15] examina las «fases esenciales» tal como aparecen expresadas en los pensadores más eminentes [16]. Y aunque él no trata, según afirmación explícita, de hacer una historia progresiva, integral y exhaustiva del problema epistemológico, ni aun de trazar la línea de su desarrollo histórico y del encadenamiento de todas sus etapas cronológicas [17], las fases esenciales que él se propone escoger como más eminentes y significativas son suficientes —según él afirma— para presentar conforme a un encadenamiento a la vez lógico e histórico, una *serie verdaderamente típica de actitudes* frente al problema fundamental de la epistemología [18]. A este propósito la obra de Marechal que habría de publicarse en seis cuadernos (cahiers) constaba de dos partes. En la primera de ellas (cuadernos 1 al 4 publicados) se exponen las soluciones

15. Marechal, *o. c.*, Introducción.

16. «Aussi emprunterons-nous seulement a l'histoire progressive des idées philosophiques les phases essentielles, qui s'expriment dans l'oeuvre des penseurs les plus éminents». Marechal, *o. c.*, Introducción, p. X.

17. «Il va sans dire que nous choisirons avec une exactitude scrupuleuse les données historiques dont nous ferons usage. Toutefois nous dépasserions notre but en prétendant retracer, dans leur enchevetrement, toutes les phases chronologiques du probleme de la connaissance. *Nous ne faisons pas oeuvre d'historien.* Une histoire intégrale et exhaustive, a supposer même que nous ayons la compétence por l'écrire, présenterait trop de sinuosités pour servir utilement d'illustration a notre demonstration théorique: car le mouvement concret des idées, s'il obéit pour l'ensemble a l'entrainement régulier de quelques courants principaux, s'échappe toujours, a côté, en détours et en recommencements, *l. c.*, p. X.

18. *L. c.*

al problema crítico-ontológico de la filosofía extratomista. En la segunda (cuaderno 5 publicado antes del cuarto por algunas dificultades que éste tuvo para su salida, y cuaderno 6 que no conocemos) se expone «*El tomismo ante la filosofía crítica*». Los cuatro cuadernos que desarrollan la primera parte son de dimensiones muy desiguales. El primero, dedicado a toda la filosofía desde la antigüedad hasta el fin de la Edad Media, es más breve, y, en absoluto, de reducidas dimensiones para el extenso tema que contiene. De aquí resulta que varios e importantes tramos de la evolución del problema epistemológico están expuestos y criticados con una brevedad extremada, que con frecuencia produce la impresión de poca profundidad y engendra dudas acerca de la exactitud en la presentación de las diversas doctrinas. A su debido tiempo y en los lugares oportunos concretaremos más estas nuestras observaciones. Por ahora basta indicar aquí la impresión general de la obra como instrumento y ayuda para el estudio no sólo de la trayectoria de la teoría de la participación, sino aun del mismo problema epistemológico. Ya hemos insinuado que el tema del Padre Marechal es radical y fundamental y, por lo mismo, para un examen de la calidad y del contenido de los grandes sistemas filosóficos, atinadamente escogido. Hay partes como la refutación del escepticismo (páginas 19 a 27 del primer cuaderno) por la demostración de sus contradicciones radicales que están bien trabajadas. Así mismo, supuesta la filiación tomista de Marechal, la explicación de la solución escolástica de los universales según el realismo moderado es jugosa y clara y bien fundamentada. Pero tanto en la exposición y crítica de los sistemas filosóficos grecolatinos de la antigüedad, como en la de Escoto, la obra de Marechal se resiente de una superficialidad bien perceptible y de esas generalizaciones brillantes pero de dudosa objetividad tan frecuentes en los historiadores y pensadores de lengua francesa. Basta decir que la teoría del conocimiento según la Academia se despacha en una página y el estudio del neopirronismo en otra; y lo mismo sucede con la filosofía de Heráclito y de los Eleatas. De la exposición y crítica que el P. Marechal hace de la doctrina de Escoto nos habremos de ocupar más adelante.

En el cuaderno segundo titulado «*El conflicto del racionalismo y del empirismo en la filosofía moderna antes de Kant*» es mucho más visible la concatenación y derivación evolutiva de las concepciones filosóficas creadas en torno al problema del conocimiento y de la realidad por los filósofos que precedieron a Kant. El P. Marechal comienza reseñando la que llama «aurora de la filosofía moderna» reduciendo este capítulo a Nicolás de Cusa. Echamos aquí de menos un estudio, siquiera fuera breve, sobre Montaigne, Charron, Gómez Pereira, Francisco Sánchez y algún otro que plantearon explícitamente el problema del ser y del conocimiento e influyeron más que Nicolás de Cusa en el *Discurso del método* y en el me-

canicismo cartesiano; y tanto influyeron que, sin tenerlos en cuenta, no es posible explicar suficientemente la aparición de la filosofía de Descartes.

Tomando como punto de partida la doctrina cartesiana, el P. Marechal estudia el proceso y la marcha de las respuestas al problema crítico-ontológico en las dos consabidas direcciones, la del racionalismo a través de Malebranche, Espinosa, Leibnitz y Wolf y la del empirismo a través de la filosofía inglesa, de Locke y de Berkeley.

También en este cuaderno segundo encontramos a veces el mismo contraste entre los pasajes fruto de estudio profundo, de crítica ponderada, de análisis perspicaces y delicados y, de otra parte, las generalizaciones superficiales tanto sobre hechos como sobre doctrinas, generalizaciones que pueden quedarse a bastante distancia de la realidad. Así, por ejemplo, entre otras cosas, es llamativo el que, haciendo el P. Marechal una crítica tan reiterada, tan rigurosa, a veces tan dura, de la doctrina de Escoto, que al fin y al cabo es un escolástico extraordinariamente profundo y agudo y que sustancialmente coincide en la teoría del conocimiento con los demás escolásticos, se muestre tan entusiasmado con Descartes y, lo que es más notable, tan indulgente con sus graves errores. El P. Marechal se preocupa de afirmar que, a pesar de los precedentes (los cuales, como hemos dicho, el P. Marechal no registra), la originalidad de Descartes queda intacta. Pero esta aseveración es insignificante, y aun la de que Descartes es el nuevo Aristóteles por su misión saludable en la filosofía moderna, al lado de la de que Descartes tuvo el mérito de restaurar animosamente el sentido metafísico que se iba perdiendo, y que «el cartesianismo ha sido durante dos siglos, bajo diversas variedades, el único representante verdaderamente notable del realismo metafísico». El Padre Marechal, en su entusiasta generalización, olvida no sólo que las *Disputationes metafísicas* de Suárez se utilizaban durante esos dos siglos en todas las universidades de Europa, sino la abundantísima literatura filosófica escolástica, no solamente suareziana, sino también tomista, escotista e independiente que fué apareciendo después que Suárez publicó su obra [19]. Y creemos que todas estas escuelas escolásticas representan de modo eminente el realismo metafísico, un realismo mucho más objetivo y saludable que el presunto de Descartes, aunque, por circunstancias bien conocidas, la filosofía de Descartes lograra con el tiempo mayor popu-

19. J. Iriarte, S. I. *La proyección sobre Europa de una gran Metafísica, o Suárez en la filosofía de los días del Barroco.* En la revista *Razón y Fe* 138 (1948), página 229 ss. Véase también el discurso del P. Francisco Javier Baeza, S. I., Rector a la sazón de la Universidad Pontificia de Comillas: *Significación de nuestro homenaje al P. Suárez* en la semana-homenaje dedicada a Suárez por la Universidad de Comillas en el cuarto centenario del nacimiento del teólogo granadino. Está recogido en MISCELANEA COMILLAS IX (1948) 35-46. En la literatura histórico-filosófica de Alemania abundan los estudios acerca de lo difundido que estaba el estudio de las *Disputationes Metaphysicae* durante los siglos XVII y XVIII en las universidades alemanas, tanto católicas como protestantes.

laridad en los medios laicos y, sobre todo, abriera camino a otras filosofías más sistemáticas que la suya y cada vez, eso sí, más alejadas de la filosofía escolástica y tradicional.

El ciclo de los estudios sobre Kant (*Cahier III. La Critique de Kant; Cahier IV. Le système idealiste chez Kant et les postkantiens*) es sin duda lo más valioso e importante de la obra del P. Marechal acerca del desarrollo histórico y teórico del problema del conocimiento. Las influencias recibidas por Kant y las etapas genéticas de su pensamiento han sido atentamente estudiadas y reseñadas; aunque no con tanto detalle y tan documentadamente como en la obra de Vleeschauwer [20], al menos en la cuestión decisiva de la deducción trascendental. En el análisis de las partes del sistema idealista de Kant, en la percepción de la trabazón de las mismas, en el dominio de todo el edificio o, para usar las mismas palabras de Marechal, de «la idea de un *sistema* de la razón», en la delineación del camino recorrido por la mente de Kant antes de concebir su obra y mientras la elaboraba, de sus vacilaciones, de sus avances y sus retrocesos, se revelan, a la par que la claridad y penetración del expositor, el esfuerzo sincero y diligente para apoderarse del pensamiento de Kant en toda su autenticidad. Su trabajo de estudio y exposición de Kant nos ha hecho pensar en los de García Morente, con la ventaja en favor del P. Marechal de que, poseedor éste de toda la luz y todo el hondo y matizante sentido crítico de una sólida formación filosófica y teológica escolástica, puede llevar a cabo la tarea de juzgar adecuadamente el conjunto y las partes de la obra de Kant, tarea de la que Morente —el Morente antes de la conversión— lo mismo que otros muchos expositores no escolásticos, apenas se preocupan. El P. Marechal ha podido considerar el sistema de Kant en parangón con el sistema tomista, medir sus divergencias y diferencias, apreciar las aproximaciones de la teoría kantiana del conocimiento a la teoría de la abstracción escolástica, y señalar el origen o causa doctrinal psicológica o de formación, de sus desviaciones y alejamiento de la filosofía tradicional católica. No todos los escolásticos contemporáneos comparten en estos puntos los juicios y apreciaciones del P. Marechal. En todo caso es justo reconocer que los mismos ayudan notablemente a comprender mejor el sistema de Kant en su génesis y en su estado definitivo.

Los últimos achaques de su vida impidieron al P. Marechal desarrollar tan ampliamente como lo había planeado, el estudio del idealismo trascendental en los sucesores de Kant. Los editores de este póstumo cuaderno IV han puesto, al fin del mismo, una segunda parte con cuatro capítulos. En el primero, de unas 35 páginas, publican un estudio del Padre Marechal sobre los tipos principales de la interpretación kantiana; en el

20. H. J. de Vleeschauwer, Professeur a l'Université de Gand *La déduction transcendentale dans l'oeuvre de Kant.* Anveres y Paris 1934.

segundo, que es el más extenso, de más de 100 páginas, se estudia el idealismo transcendental de Fichte; el tercer capítulo, desgraciadamente demasiado breve, abarca los grandes sistemas idealistas de Fichte, Schelling y Hegel y una reseña compendiosa del finalismo en el idealismo postkantiano. El capítulo cuarto, un poco extrínseco, estudia el criticismo de la escuela de Fries.

Ya hemos dicho más arriba que la obra del P. Marechal presta una ayuda muy aceptable para el estudio de cualquier tema constante de la filosofía, a través del problema epistemológico, que es el que el P. Marechal ha escogido como problema objeto de estudio. Por eso —también lo hemos indicado ya— es asimismo útil para el estudio del problema de la participación en varias de sus vicisitudes históricas por su relación con aquel, que ya hemos apuntado. Mayor hubiera podido ser este servicio sin las deficiencias que arriba hemos anotado y, sobre todo, sin las dos desorientaciones fundamentales que en nuestra humilde opinión padece el enfoque dado por el P. Marechal a la historia de la filosofía. Una de ellas es la excesiva importancia que da al nominalismo. Hay una especie de obsesión en sospechar la presencia o la amenaza del nominalismo y en buscar en el nominalismo la causa general, o más frecuente, de los extravíos del pensamiento filosófico. Ciertamente el nominalismo hace sus apariciones intermitentes a lo largo de la historia de la filosofía. Pero el nominalismo no es ni el error más grave, ni el más frecuente, ni el más extendido, ni el más ingénito de la filosofía. En cierto modo, el nominalismo es un error de origen extrafilosófico, y, en la filosofía, es un error de reacción, un error provocado, que brota por reacción contra otro error: contra el realismo exagerado que da realidad física y subsistente a los conceptos y a las formalidades metafísicas. El nominalismo en la edad antigua y en los tiempos medios y en el pensamiento contemporáneo surge cuando las concepciones filosóficas se antinaturalizan, se hacen ultrartificiales, fantasmagóricas e insatisfactorias. Es el caso del existencialismo y vitalismo contemporáneos contra los arbitrarios sistemas del idealismo trascendental. El daño y peligro genuínamente filosófico, o sea engendrado y brotado de las mismas entrañas de la actividad filosófica, es el ultrarrealismo, y su secuela más o menos inmediata, el panteísmo o el panmonismo idealista. Y por ser este peligro y daño tan ingénito en la filosofía y tan fácil, a poco que ésta se impurifique y desvirtúe, es también el más frecuente, el más extendido y el más grave. Al nominalismo, precisamente por su procedencia extrafilosófica, se le cierran fácilmente las puertas del ámbito de la filosofía; al ultrarrealismo, precisamente por engendrarse en el mismo seno de la filosofía no se le puede eliminar con tanta facilidad. Por lo tanto, concebir y escribir la historia de la filosofía tomando por suceso principal las vicisitudes del nominalismo y las controversias a que

da lugar, es, en más o menos grado, descentrar la historia de la filosofía. La obra del P. Marechal, aun teniendo en cuenta sus grandes méritos y no olvidando las partes mejor trabajadas, nos da con frecuencia la impresión de un gran tapiz vuelto del revés. En el reverso de un tapiz los colores, tejidos e hilos que se ven no son los que constituyen formalmente las escenas y las figuras que el tapiz representa; no son sino la combinación informe y fortuita del material utilizado. Del mismo modo la controversia con el nominalismo no es el problema central y el nudo patético del drama de la filosofía, sino el tema accesorio y colateral. El nudo del drama está en el ultrarrealismo y en el panteísmo. O dicho con otra palabra: en la seudofilosofía.

La otra desorientación que hallamos en la concepción marechaliana de la historia de la filosofía, es consecuencia de la anterior; pero bajo cierto aspecto más grave y transcendental. Por eso nos extraña mucho que en ella incurra el P. Marechal y otros muchos tomistas contemporáneos. No se han percatado de las consecuencias de este modo de interpretar la historia de la filosofía. Esta interpretación consta principalmente de dos ideas, 1.ª, el tomismo riguroso (o sea la interpretación que los tomistas dan a la doctrina de Santo Tomás) es con toda certeza la única doctrina en que puede consistir la verdadera filosofía y la única que puede explicar y defender el dogma en el terreno filosófico; 2.ª, este tomismo sólo ha predominado desde la muerte de Santo Tomás hasta unos sesenta o setenta años después, en que va quedando asfixiado por el nominalismo de Occam y de Escoto. El P. Marechal llega a decir que en los siglos XVI y XVII, considerados por los no tomistas entre los más brillantes y fecundos de la historia intelectual de la Iglesia tanto o más que el XIII, la verdadera filosofía no tiene más refugio que unos cuantos conventos de dominicos. Y así pasan tres siglos hasta la resurrección del tomismo a mediados del siglo XIX. Pues bien, si esto fuera verdad, la consecuencia necesaria sería que la historia del pensamiento filosófico en la Iglesia habría sido un completo fracaso de duración multisecular. En efecto, según esta interpretación, la filosofía de la Iglesia no sólo habría estado casi siempre dañada de error, principalmente del error del nominalismo, sino que habría sido causa de errores, ya que el nominalismo, nacido en la propia escolástica es, como no se recatan de decirlo no pocos tomistas, el que ha procreado todos los errores de la llamada filosofía moderna.

¿No será mucho más ajustada a la realidad de los hechos y a la vez mucho más gloriosa para la historia cultural de la Iglesia, y aun más comprensiva para el género humano en general, la interpretación exactamente contraria? Si se piensa que la revelación cristiana, al salir del primitivo ambiente hebreo y ponerse en contacto con la civilización pagana, se encuentra con un conjunto de concepciones filosóficas y teológicas

orientales y greco-romanas no vacías del todo de méritos y de ideas verdaderas, pero amasadas de errores de distinta procedencia, gravedad y calibre; si se piensa que esa revelación no es formalmente una filosofía, pero es un criterio divino para juzgar las filosofías y es un complemento sobrenatural de las verdades naturales o filosóficas; si se piensa que los apalogetas y apologistas de las primeras décadas del cristianismo, que los Padres de la Iglesia después, que los Doctores más tarde, que las escuelas filosóficas y teológicas de la Iglesia en el correr de los siglos han ido realizando la tarea de purificar la filosofía y hacer el ajuste entre las legítimas conquistas de la razón humana y las realidades sobrenaturales descubiertas por Dios; si se piensa en todo esto, habrá que concebir la historia de la filosofía, principalmente en sus relaciones con el pensamiento teológico católico, como un proceso de perfeccionamiento continuo, de progreso a la vez natural y providencial en el que, sin duda, serán posibles depresiones accidentales, desorientaciones pasajeras, retrocesos momentáneos; pero en el que no es lícito admitir, pues sería contra la naturaleza de las cosas y contra la providencia especial que Dios tiene de su Iglesia, ofuscamientos en materia doctrinal filosófica de extensión punto menos que universal en toda la Iglesia, estancamientos de duración secular, como los que señalan Marechal y tantos otros tomistas. Y mucho menos cabe admitir la realidad de tal fenómeno, si los presuntos responsables merecieron el beneplácito de la Iglesia en general y de los Vicarios de Cristo en la tierra. El origen de esta interpretación que impugnamos está en querer atribuir la verdad a un determinado grupo, en vez de considerarla como el fruto de la colaboración de la cristiandad en general, en una triunfante marcha progresiva.

* * *

Al lado de la obra de Marechal hemos citado la de Amor Ruibal: *Los Problemas fundamentales de la Filosofía y del Dogma*. Con una definición densa, apretadamente extractada, podemos decir que el fin de esta amplísima obra del canónigo compostelano es la explicación filosófica de la conocibilidad y del conocimiento por el hombre de lo sobrenatural revelado. Tomada la cuestión desde sus más profundas raíces metafísicas y epistemológicas, habría de obligar al autor a poner ante sí y penetrar hasta sus últimos repliegues la casi totalidad de los problemas importantes de la filosofía y no pocos de la teología dogmática. Así lo hace lealmente Amor Ruibal. Partiendo del que hemos llamado punto de fusión de los problemas del ser y los problemas del conocer, avanzan unas veces en zigzag, otras paralelamente, a través de los extensos y compactos capítulos de su obra, considerando de una parte las cuestiones relativas al concepto, unidad, precisión, predicación y verificación del ente; y de otra, las nu-

merosas y diversas teorías explicativas de la intencionalidad de nuestras facultades conocitivas, de su mecanismo y actividad al unirse con el objeto. Pronto tropieza Amor Ruibal con la cuestión de la participación; y, bien percatado de su radicalidad y de su inconmensurable trascendencia, vuelve a la cuestión reiteradas veces, tantas cuantas lo pide el planteamiento exacto de un problema y el estudio total de una doctrina o de un sistema. Si, entre otros lamentables defectos de que adolece la obra de Amor Ruibal, algunos de ellos afectan al plan con que expone el contenido o materia de su estudio, no se puede decir, en absoluto, que carezca de un método propio al estudiar las cuestiones. Una de las características de este método es la investigación genética de cada cuestión, de cada escuela, de cada teoría. Amor Ruibal puede muy bien hacerlo, porque su cultura filosófica y teológica, su erudición en la historia de las doctrinas, su conocimiento de las lenguas orientales, de las clásicas y de las modernas son verdaderamente vastísimos. Este es un gran valor que la obra de Amor Ruibal tiene para el estudio de la historia de cualquier tema fundamental de la filosofía y para el estudio de la trayectoria de las teorías sobre la participación. Aun para la consideración intrínseca de las cuestiones filosóficas y teológicas, para la crítica interna de las diversas doctrinas, para la ponderación de las razones y argumentos que se emplean en las explicaciones y controversias, un estudio como el de Amor Ruibal resulta un auxiliar poderoso. Es verdad que la objetividad o valor intrínseco de una idea no depende de su origen histórico o sistemático; pero, no raras veces, éstos ayudan a esclarecer el contenido intrínseco de las ideas, sobre todo cuando se trata de conceptos, argumentaciones y doctrinas que se emplean por virtud de una inercia o de un uso tradicional, sin que los que los utilizan de segunda mano les presten la debida ponderación. Pocos se habrán adelantado a Amor Ruibal en señalar los insospechados influjos que el platonismo, y quizá más aún el neoplatonismo, ha ejercido en diversos sistemas escolásticos. Para la erudición de Amor Ruibal no era difícil descubrir la filiación sistemática de las ideas; y no sólo esto, pero ni señalar, paso a paso, el camino recorrido por las mismas a través de las filosofías del Oriente, del mundo musulmán y de la escolástica occidental.

Otros dos elementos suelen ser reiteradamente examinados por Amor Ruibal en la gran revista que hace a las soluciones dadas a diversos problemas fundamentales de la filosofía y del dogma. Son los conceptos, respectivos para cada escuela, de la inmanencia y de la trascendencia. Sabía muy bien Amor Ruibal que las dos grandes direcciones de la filosofía espiritualista contemporánea, el idealismo trascendental procedente del racionalismo, y el intuicionismo y vitalismo contemporáneos, alardeaban por una parte —aunque en realidad fallaban en la explicación—, de su teoría

de lo inmanente y lo trascendente, tanto en el dinamismo de la realidad como en la actividad conocitiva. Amor Ruibal considera la teoría sobre la trascendencia y la inmanencia en los diversos sistemas, en parangón con la teoría escolástica, aunque sin renunciar, cuando lo cree oportuno, a hacer la crítica y a disentir de las escuelas y de los maestros, grandes y pequeños, de la escolástica.

No obstante el mencionado valor, la obra de Amor Ruibal difícilmente producirá el fruto correspondiente a la importancia de su contenido. Aparte de la escasez de ejemplares, mientras no se haga una nueva edición de *Los Problemas,* que, ciertamente, muchas personas desearían poseer y estudiar, las mismas cualidades externas de la obra restan eficacia a su doctrina y a sus críticas. Amor Ruibal era un genio; pero también un autodidacto que, o no poseía, o no apreciaba debidamente las enseñanzas y las normas de la metodología moderna, tan necesarias en una obra como la suya. El desorden en la distribución de las materias, los párrafos largos y prolijos, la ausencia de todo aparato crítico y la consiguiente falta de citas comprobantes, en muchos casos necesarias para que el lector sepa a qué atenerse acerca de lo que el autor afirma perjudican no poco a la obra. Es verdad que todos estos defectos se subsanarían, al menos en gran parte, si una mano piadosa se cuidara de hacer una edición crítica de *Los Problemas,* verificando las citas, señalando los lugares donde se hallan los pasajes aludidos por el autor y haciendo unos buenos índices.

En cuanto al sentido de la crítica de Amor Ruibal, particularmente por lo que se refiere a los sistemas escolásticos, su posición está en el extremo opuesto de la de Marechal. Amor Ruibal encuentra realismo exagerado en la inmensa mayoría de las escuelas y de los filósofos y teólogos, por eminentes y afamados que hayan sido y sean, y da a entender que este realismo exagerado, procedente de la filosofía gentílica precristiana y no suficientemente eliminado todavía por el pensamiento cristiano, ha impedido a la filosofía y a la teología escolástica llegar al debido grado de perfeccionamiento. En consecuencia viene a propugnar un nuevo planteamiento, dentro del amplio campo de la filosofía escolástica, de las bases de la filosofía y, más concretamente, del problema del ser y del conocer. El enfoque dado por Amor Ruibal y las soluciones que se anticipan en los volúmenes publicados de *Los Problemas fundamentales de la Filosofía y del Dogma* (el propio pensamiento y sistema de Amor Ruibal se halla incompleto, pues la mayor parte de lo publicado se dedica al examen y crítica de las doctrinas ajenas) no permiten incorporar su doctrina a ninguna de las escuelas conocidas. Se puede hablar, como algunos lo han hecho, de su aproximación al suarezianismo; pero Amor Ruibal rechaza la doctrina de Suárez en puntos fundamentales como son el de la unidad y precisión del ente, el de la naturaleza de los posibles, el del mecanismo

de la actividad conocitiva, el de las especies y, además, en general, tacha a Suárez de no haber cumplido la misión de librar la escolástica de un idealismo que deforma la realidad. Se ha considerado por otros a Amor Ruibal como escotista o simpatizante con el escotismo, y no sin bastante razón. Sin embargo, téngase en cuenta que el escotismo, según las diversas direcciones de la crítica que de él se hace, presenta facetas ultrarrealistas en su doctrina sobre las últimas diferencias formales del ente, sobre la naturaleza de los grados metafísicos y sobre la teoría de la distinción formal *ex natura rei,* denunciadas como realismo exagerado por tomistas, suarezianos y por el mismo Amor Ruibal. Algunos le han asemejado a Palmieri y a Tongiorgi, fundados en la negación de las especies en la teoría del conocimiento. Sea de ello lo que fuere, en lo que convienen muchos es en juzgar la obra de Amor Ruibal como una crítica demoledora y extremada, supuesta la cual, opinan que a Amor Ruibal le habría sido difícil construir un sistema positivo, al menos dentro del marco del escolasticismo. Por nuestra parte, ni podemos suscribir todas las críticas hechas por Amor Ruibal contra los sistemas escolásticos, ni consiguientemente es probable que nos adhiriéramos, sin grandes reservas, a su doctrina y a sus sentencias. Sin embargo, consideramos mucho más optimista la idea general sobre la historia de la filosofía cristiana que resulta de la crítica de Amor Ruibal, que la que deja como sedimento la obra del Padre Marechal, y confesamos sinceramente que hubimos de experimentar una íntima satisfacción, cuando, al adentrarnos por las espesuras de *Los Problemas,* advertimos la coincidencia entre el esbozo histórico resultante de sus estudios sobre la génesis de los sistemas y nuestro pensamiento acerca de la trayectoria de la filosofía cristiana a través de los siglos.

* * *

No hemos de dar por terminada esta orientación bibliográfica sin mencionar dos valiosas obras contemporáneas sobre la participación, felizmente llegadas a nuestras manos cuando nos ocupábamos de estas cuestiones. Son la obra de Cornelio Fabro sobre *La nozione metafisica di partecipazione secondo Tommaso d' Aquino* [21] y la de L.-B. Geiger, O. P., *La Participation dans la philosophie de S. Thomas d' Aquin* [22]. Como se ve por los títulos, ambas obras tienen casi exactamente el mismo objeto, con la coincidencia, según la nota que el P. Geiger pone al fin del prólogo, de que ambos estaban trabajando independientemente sobre el mismo problema y componiendo separadamente sus respectivas obras. Aunque el tema

21. Cornelio Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino.* Segunda edición, Turín, Roma, etc. 1950.
22. L.-B. Geiger, O. P., *La participation dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin,* Bibliothèque thomiste. Le Saulchoir. Paris 1942.

de ambas es el mismo, y los dos autores están afiliados a la interpretación tomista de la doctrina de Santo Tomás, no pocas veces los modos de entender ésta son diversos. También el contenido y el plan de las obras son diferentes. En la de Fabro, después de una Introducción en la que se declara el significado del problema y se indican las diversas especies de participación, se exponen en la parte primera los precedentes históricos de la teoría tomista de la participación, se estudian en la parte segunda los componentes fundamentales de la teoría de la participación según Santo Tomás y, por fin, en la tercera, se explica la que el autor llama expansión interior y contenido de la noción tomista de la participación. La conclusión de Fabro, más en acuerdo con las investigaciones modernas histórico-filosóficas que las de los tomistas precedentes, es que la doctrina de Santo Tomás no es un aristotelismo puro, sino una síntesis original del platonismo y el aristotelismo.

La obra del P. Geiger, aunque no de contenido menos abundante, es, en su plan, más sencilla de trazos. El P. Geiger proyecta su atención más ceñidamente sobre la doctrina de Santo Tomás; y, si bien no deja de hacer referencias a los precedentes de la doctrina del Angélico en el problema de la participación, algunas de considerable extensión como la que dedica al sistema platónico, no se ocupa tan ampliamente de la historia del problema y de sus vicisitudes. Está la obra del P. Geiger dividida en dos libros. El primero de ellos, titulado *Les deux systèmes de la participation,* tiene dos partes correspondientes respectivamente a la que llama *participación por composición* y a la que llama *participación por semejanza.* Cada una de las dos partes se divide en dos secciones del mismo título en cada una de las partes, es a saber, primera sección: *El sistema del mundo;* segunda sección: *La lógica.* Y las cuatro secciones vienen a tener subdivisiones paralelas y, cuanto lo permite la materia, de una nomenclatura semejante. El segundo libro expone *La síntesis de Santo Tomás* en cinco capítulos (del XII al XVI) que reproduce la distribución de materias del libro primero.

A una y otra obra hemos de referirnos frecuentemente cuando hagamos la historia de la doctrina de la participación; y muy especialmente, cuando tratemos de la teoría de la participación según Santo Tomás. Baste por ahora alabar, entre otros grandes méritos científicos de ambos estudios, la abundancia de textos de las obras de Santo Tomás que aducen, puntualizando el lugar de donde se toman, lo que permite a los investigadores encontrarlos fácilmente y analizarlos por sí mismos y confrontar las interpretaciones que estos eruditos autores y otros dignos de consideración dan a los pasajes del Angélico.

LOS ARQUETIPOS DE LA DOCTRINA DE LA PARTICIPACION

Los dos problemas de la relación de lo contingente con lo transcendente y de la realidad con su representación conceptual son difíciles. También lo son los caminos que llevan a la solución verdadera. La historia comprueba esta dificultad. La razón la explica sin gran esfuerzo. Cuando la inteligencia humana quiere resolver estos problemas, tiene que empezar por trazar los caminos un poco a ciegas. Sabe qué es lo que busca; pero no sabe cómo es, ni dónde está. Para llegar a Dios, la razón humana tiene que extraer sus conocimientos de las criaturas, que tienen propiedades enteramente distintas de las de Dios: contingencia, limitación, mutabilidad. Para verificar el valor de sus ideas, la inteligencia tiene que usar de sus mismas ideas. Basta con lo dicho para hacerse cargo a priori de la dificultad. No será necesario reseñar aquí extensa y detalladamente los conocidos elementos del manoseado problema crítico.

Pero, además, como decimos, la historia de la Filosofía comprueba la dificultad de ambas cuestiones. A lo largo de los siglos el pensamiento humano ha reiterado, en períodos más o menos isócronos, un cierto número de actitudes en sus tentativas por explicarse el mundo que perciben sus sentidos y el invisible que vislumbra la razón. Esto indica dos cosas. Indica, por lo pronto, que el pensamiento filosófico rara vez ha quedado plenamente satisfecho de sus conquistas. Indica también, que esas actitudes reiteradas deben de tener algo de fundamentales, dada su insistente reaparición.

Decimos que deben de tener algo de fundamentales, no en el sentido de que sean sólidamente verdaderas, pues no lo pueden ser todas totalmente, ya que son entre sí opuestas; sino en el sentido de que cada una de ellas debe de ser una respuesta obvia y elemental a las preguntas del hombre sobre la esencia del universo y de su propia mente. O son, al menos, las metas optativamente obligadas a que el hombre se ve forzado a llegar, si persevera en el camino de la investigación filosófica.

La teoría de la participación ha cuajado también en un número determinado de esquemas totales en los que se pretendía dar la solución a las dos transcendentales cuestiones mencionadas y a todas sus derivaciones. Dada la transcendencia arriba consignada del problema de la participación, esos esquemas han sido los arquetipos de los modos globales y sistemáticos de concebir el mundo, puesto que todos estos métodos o concepciones del universo se pueden reducir a algunos de esos arquetipos.

En esta exposición de arquetipos de la doctrina de la participación, no incluimos en la serie la explicación verdadera de cómo las criaturas participan del ser y de las perfecciones divinas, y cómo los singulares participan de la naturaleza común. Dicha solución verdadera fué elabo-

rándose y perfilándose más y más a lo largo de los siglos por la Filosofía y la Teología cristiana, con ocasión de la condenación y refutación de las herejías y en la misma fricción y choque de las controversias entre los autores y escuelas que se movían dentro del pensamiento católico.

I.—LOS ARQUETIPOS DE LA TEORIA DE LA PARTICIPACION DEL CONTINGENTE

Uno de los resultados a que con más frecuencia ha llegado el hombre al meditar sobre las relaciones posibles ocultas entre lo contingente y lo absoluto, entre lo experimental y lo transcendente, entre las criaturas y Dios, ha sido el panteísmo.

El panteísmo parece como la gran tentación de la filosofía, como la tentación interna, inmanente, que nace y se aloja en las mismas entrañas de la actividad filosófica, como dice el catecismo de la concupiscencia que es el peor de los enemigos del alma, porque lo lleva el hombre en sí mismo. La filosofía lleva en su carne esta concupiscencia del panteísmo. Por eso, apenas hay sistema filosófico completo, es decir, doctrina que quiera remontarse de los fenómenos cósmicos y de las incidencias de la vida psíquica, de la Cosmología y de la Psicología, a las últimas causas, que, si se desvía del camino de la recta Metafísica, no acabe en panteísmo.

Las formas que ha adoptado el panteísmo a lo largo de su historia se pueden clasificar y considerar con arreglo a muy variados criterios. Conocidos son esos criterios y esas clasificaciones. Aquí vamos a considerar esa realidad perenne en función con los arquetipos de la teoría de la participación.

Conviene antes advertir que el término «panteísmo», al menos considerado etimológicamente, aunque consagrado por el uso sin restricciones que de él han hecho los historiadores y críticos de la Filosofía, no puede tener la dilatada aplicación que se le da. El panteísmo es una teología; falsa, pero teología. Muchas veces ha sido el último cambiante de una herejía que nació morbosamente dentro de la Iglesia católica y fué expelida por ella.

En cambio, hay concepciones cosmológicas parecidas por su unitarismo a las concepciones filosófico-teológicas panteístas; pero que no son panteísmo, porque explícitamente niegan la existencia de Dios.

Amor Ruibal escogió como denominación especificativa la de «panmonismo». Acaso sea mejor llevar el término al plano más general de lo genérico para designar todo sistema unitarista, admita o no la existencia de Dios, sea o no panteísta. Así, pues, hay panmonismos que son panteístas y otros que no lo son. Pero —y esto es lo que íbamos buscando—,

no hay panmonismo que no sea intrínsecamente una teoría arquetipo de la participación.

La primera clasificación ontológica de las concepciones panmonísticas se funda en las dos grandes escalas universales de los seres: la de los seres espirituales y la de los seres materiales. Y como el panmonismo consiste en la reducción a una unidad entitativa y numérica de toda la multiplicidad y variedad de los seres que existen, todo panmonismo tendrá que optar entre afirmar o que todo es materia, o que todo es espíritu.

A) El panmonismo materialista

El panmonismo más elemental, más escéptico y más escaso de elementos ideológicos, es el materialismo. Este panmonismo, en realidad de verdad y de buena lógica, no puede ser panteísta. De hecho, los que se han declarado plenamente materialistas han solido también declararse ateos [23]. Pero, por el hecho de ser panmonismo, es también, forzosamente, una teoría de la participación, una explicación de la relación entre lo individual y lo universal, lo fenoménico y lo absoluto, lo mutable y lo eterno, y, en cierto sentido, lo contingente y lo transcendente.

El panmonismo materialista ha tenido, como veremos más adelante, una profunda influencia en la teoría de la participación, aun respecto de los sistemas que más distan de él, como el platonismo.

Según los sistemas panmonistas materialistas, sólo hay un ser, la materia; y en todos los seres, sólo hay una cosa, materia. Los que se muestran seres particulares y distintos entre sí son participaciones de un ser universal y verdaderamente uno, que es la materia. La participación se extiende a la misma actividad de la materia. Todas las operaciones de este ser son operaciones materiales. Y toda la actividad de los seres que se nos manifiestan como singulares y distintos entre sí son participación de la actividad de la materia. Las operaciones singulares son participaciones de una universal operación. Las operaciones temporáneas y transeuntes son participaciones temporales de una operación eterna de la materia. Ordinariamente, esta actividad cósmica, total, una, es concebida

23. Así Jorge Santayana, hablando de sus ideas filosóficas dice en su obra *Realms of Being* en las páginas 838 a 839 de la edición de Nueva York de 1948:

Now in this verbal sense, and in respect to popular religion that thinks of God as the creator of the world and the dispenser of fortune, my philosophy is atheistic. It puts all substance and power into the realm of matter; and although this real presupposes essence, creates spirit, and involves truth, yet in its dynamic procedure it takes no account of those accompaniments, and excludes the spiritual and moral vitality implied in the word God. God, at least for Jews, Christians, and Moslems, must be a power that is a spirit, and a spirit that is a sovereing power. As I place spirit and power at opposite ends of the ontological scale, and of cosmic evolution, making spirit the fruit and enjoyment of power, but no part of its radical energy, I must be pronounced an atheist in this company.

por el panmonismo materialista de un modo cíclico. La materia en que consiste el mundo pasa por una serie de estados que, cíclica y sucesivamente, se van repitiendo. Cada ciclo completo empieza por un estado de expansión y acaba por uno de reabsorción. Es el eterno retorno característico de todo sistema panmonista.

La transcendencia y la inmanencia, dos elementos cardinales en todo sistema filosófico completo, son concebidos también de un modo panmonístico en estos sistemas. Y en función de la trascendencia y de la inmanencia, la participación. Se da la transcendencia en el estado diastólico del principio universal, la materia; es decir cuando ésta produce los seres que se nos presentan como particulares y distintos. Es la participación diastólica. Se da la inmanencia, porque toda actividad es una sola actividad, encaminada y canalizada en la reintegración y reabsorción de todos en uno y a esa reintegración y absorción como meta final. Es la participación sistólica. En ambos procesos, los seres y sus actos son partes, verdadera y físicamente partes.

B) El panmonismo espiritualista

El panmonismo idealista o espiritualista admite más variedad de tipos. Puede ser panteísta y puede no serlo. Para el panmonismo no panteísta sólo hay un ser, el Espíritu o la Idea, realmente identificado con todas las cosas, que no son sino perifenómenos, manifestaciones o concreciones y determinaciones de un ser universal y único. La participación se toma aquí, como en el panmonismo materialista, en el sentido originario y propio de la palabra. La misma materia, no es sino una última concreción epitelial del espíritu; algo así como sus arrabales o su membrana exánime. El panmonismo espiritualista reconoce más elementos en el ser único y universal, que el panmonismo materialista. Por eso su concepción unitaria del mundo y su teoría de la participación tienen que ser forzosamente más complejas. Es menester unificar más cosas y más diversas, y es menester reseñar muchos más modos de participación. Hay que aunar todas las conciencias de los concientes particulares en una conciencia universal; hay que atribuir todas las vidas a un solo vivir; hay que buscar la síntesis de los estados y de las calidades espirituales más opuestas en una simplicidad óntica.

El panmonismo idealista o espiritualista hace del espíritu, o de la idea, lo que el panmonismo materialista de la materia. Hay, sin embargo, una diferencia no sólo de contenido, sino de sistema o de tipo de sistema. El panmonismo materialista tiende más a concebir el principio universal, la materia, como un principio impersonal e impersonalizable. Cuando el panmonismo materialista se junta a las corrientes científico-filosóficas, v. gr.,

el determinismo cerrado o el absoluto indeterminismo, ese principio universal a que se reducen todas las cosas y en que consiste todo el mundo puede identificarse con un conjunto de fuerzas ciegas fatales o indeterminadas, según la doctrina científica que se siga.

El panmonismo espiritualista tiende a personalizar de un modo u otro el principio universal, aun afirmando que se identifica realmente con todas las cosas, y que toda realidad se reduce a la realidad de ese principio. Es que el panmonismo espiritualista suele partir de un elevado concepto del espíritu, de la vida y de la actividad. Por eso atribuye toda realidad verdaderamente tal al desenvolvimiento del espíritu, a la palpitación de la vida, a la acción.

Encaja muy bien dentro del panmonismo espiritualista concebir la actividad del espíritu como un caminar de la máxima vaguedad e indeterminación a la máxima actualización y determinación a través de todos los seres particulares y de todas las incidencias del fluir histórico. Así se armonizan también la inmanencia y la trascendencia y se construye, a base de las mismas, el concepto de participación propio de cada sistema.

La inmanencia se salva por la unicidad del ser o principio, que con su propia entidad da entidad y ser a todas las cosas. Todo lo que pasa en el mundo, toda actividad, todo fenómeno queda encerrado dentro del principio entitativo universal identificado con los seres que exteriormente se muestran como particulares y distintos. Las acciones de estos son partes de una acción universal y realmente una del principio universal y común, Más aún: las acciones de los seres particulares son *acciones viales,* son un estadio, o un paso, del caminar del Espíritu, de la Idea, de la Voluntad universal desde su indeterminación o vaguedad a su máxima determinación y a su plenitud. Por lo mismo, las acciones de los seres particulares, aun de aquellos que reputamos libres, están, por decirlo así, físicamente predeterminadas por el desarrollo de la acción universal. Hay una acción en cuanto que las acciones de los seres particulares no son sino aplicaciones de la fuerza de la verdadera premoción. Ya se echa de ver el influjo que estas ideas habrían de tener, a lo largo de la historia de la Filosofía, y cómo aun los sistemas más próximos a la verdadera concepción de la participación, difícilmente se habrían de librar de ellas. La trascendencia es una pura trascendencia diastólica. Es un ensancharse o dilatarse a sí mismo, de ese principio universal. Y en esa diástole gigantesca, el principio se enriquece con infinidad de manifestaciones y concreciones que son los seres y fenómenos que se nos manifiestan como singulares y distintos.

La teoría de la participación aquí, como en el panmonismo materialista, está en función de la inmanencia y de la trascendencia. Las entidades y las acciones particulares pertenecen realmente, por razón de la inmanencia, a la entidad única y universal y a su acción. Así se salva

la perfectísima inmanencia. En la Filosofía moderna postkantiana se ha dado una serie de sistemas que, en su conjunto, son como un esfuerzo tenaz para atribuir al mundo la máxima unidad entitativa y la máxima inmanencia. Salomón Maimon, Reinhold, Segismundo Beck, Fichte, Schelling son peldaños de una escala ascendente hacia la síntesis de todas las realidades y de toda actividad, hasta llegar a la síntesis de Hegel que identifica los contradictorios y el ser con el no ser.

El Panteísmo

El arquetipo de participación panmonística más reiterado y extendido a lo largo de la historia de la Filosofía ha sido el panteísmo. Los sistemas panteístas adolecen de un error esencial en las entrañas mismas de su concepción. El error, que llega a verdadera contradicción, de su idea de Dios. El Dios panteístico es una cosa contradictoria. Pero como la refutación de las contradicciones relativas al concepto panteístico de Dios pertenecen a lo más elevado de la metafísica, y, en cambio, el panteísmo se presta a resolver aparentemente una porción de cuestiones cosmológicas, psicológicas, pseudo-teológicas y pseudo-morales, la gente menuda entre los que se dedican a hacer Filosofía y Teología, propende fácilmente al panteísmo. Por eso el panteísmo aparece, más o menos mezclado con el politeísmo, en la cuna de la mayor parte de las civilizaciones paganas, en sus concepciones teogónicas y cosmogónicas. En estos casos, el panteísmo se puede considerar como debido a la insuficiencia metafísica y teológica del medio en que nace.

Otras veces, el panteísmo es la consecuencia, casi obligada, de un deseo de sistematización total, cerrada, que se desvió, ya desde los primeros pasos, de la metafísica verdadera. Con frecuencia sucede también que graves errores ontológicos son el resultado de una concepción sistemática panteísta. Sea como fuere, la teoría de la participación en ellos resulta siempre sustancialmente afectada por toda idea panteística de Dios. Y, recíprocamente, toda concepción panteística contiene, como elemento constitutivo o como derivación primaria inevitable, una teoría de la participación.

El panteísmo afirma la identidad de Dios con todas las cosas; pero tiene que explicar el fenómeno de la aparente distinción real de todos los seres, no sólo de los sensibles, sino de las realidades que se nos manifiestan por la experiencia interna y por los estados de la conciencia.

El panteísmo yerra, como hemos dicho, en la idea de Dios; pero tiene su teoría de los atributos de la divinidad, y ha de explicar las propiedades opuestas a estos atributos.

El panteísmo afirma la subsistencia de todos los seres en una entidad

divina; pero tiene que explicar los estados de conciencia singulares que se manifiestan opuestos, tanto a esa subsistencia única y universal, como a la conciencia de divinidad.

La tentativa de solución a estos problemas se concreta en la correspondiente teoría de la inmanencia y la transcendencia, y consiguientemente, en la teoría de la participación.

Estas teorías son diversas según los diversos tipos y subtipos de panteísmo.

Las especies de panteísmo que nos interesan aquí, desde el punto de vista de la participación, son el panteísmo inmanentista y el panteísmo emanatista.

La teoría de la participación en el panteísmo inmanentista.—El panteísmo inmanentista conviene en muchas ideas con el panmonismo, especialmente con el panmonismo idealista. No existe ni puede existir más que Dios. No puede darse otra actividad que la actividad omnipresente de Dios. Por lo tanto, los que parecen seres particulares y distintos y las que parecen actividades de esos seres son meras manifestaciones del ser y de la actividad de Dios. No obstante, esas manifestaciones son de diversa perfección. Pueden acercarse más o menos a la plenitud del ser divino y de la vida divina. Aquí está la teoría de la participación del panteísmo inmanentista. Cuanto más determinados y concretos parecen los seres, cuanto más peculiares y delimitadas sus actividades, menos participan de la plenitud divina; menos representan la simplicidad de Dios. De ese mismo Dios a cuya entidad real y físicamente pertenecen.

La transcendencia consiste en que el ser de Dios y las palpitaciones de su actividad llegan hasta los capilares últimos e inferiores de la realidad y de la vida. Pero así como en el hombre hay distintas operaciones vitales, distintas manifestaciones y concreciones de una sola vida, y esas operaciones, manifestaciones y concreciones son de diversa dignidad y de diverso contenido, así en el ser divino y en la actividad divina, que todo lo trascienden, hay infinitas manifestaciones y concreciones, de diversa dignidad. Otra vez aquí, se interfiere la teoría de la transcendencia con la teoría de la participación.

La inmanencia está asegurada por razón de la misma concepción panteística. Se da perfectamente el «*ab intrinseco in intrinsecum*», porque todo es Dios y toda actividad es totalmente actividad de Dios.

Además, es frecuente en el panteísmo inmanentista que la inmanencia de Dios identificado con todas las cosas, incorpore las manifestaciones particulares de la actividad de Dios a una acción total, en que, de un modo eminente, consiste la vida de Dios. Es la acción de la renovación periódica de Dios; la acción del eterno retorno. Con ella se articula la concepción

del cambio, de la transformación, de la aparición y desaparición de las cosas, del nacimiento y de la muerte de los seres. Y, situado el panteísmo en este camino, es fácil unir a esta concepción una gran variedad de elementos ideológicos, como, v. gr., la teoría de la transmigración de las almas, la de las reencarnaciones penales o retributivas, la de las elevaciones hacia la simplicidad de Dios, la de la absorción en la divinidad con todas sus derivaciones en el orden moral, ascético y ritual.

Ya hemos insinuado cómo en el panteísmo inmanentista la teoría de la participación se articula con la total transcendencia de Dios. También se articula con la inmanencia y muy particularmente con la acción total de la renovación periódica de Dios y con el eterno retorno. Los seres participan de Dios y de la vida de Dios en un grado proporcionado a su dignidad. En los seres que se manifiestan como libres, esta participación responde a los méritos contraídos en su estado de vida anterior. Las normas morales, la ascética, las prácticas y purificaciones rituales tienden a hacer al hombre más participante de Dios en un futuro ciclo de la vida de Dios. Este ascenso se verifica, según las distintas concepciones panteístas inmanentistas, por reencarnaciones más excelsas y ventajosas, o por absorción en la simplicidad indeterminada, en el centro más profundo de la divinidad.

Aparte de los errores esenciales a todo panteísmo, hay, como se ve, en esta manera de concebir la participación de Dios por los demás seres, una gran rudeza de pensamiento. La idea de la participación divina por creación, efección, conservación y ejemplaridad, resultaba demasiado delicada para el panteísmo. Hay en estos sistemas una burda mezcla de convicciones naturales inalienables, como la idea de lo bueno y de lo malo, del premio y del castigo, de la libertad y la inmortalidad del alma, con graves errores teológicos y metafísicos. Esa mezcla híbrida se manifiesta en la teoría de la participación.

La teoría de la participación en el panteísmo emanatista.—Más tosca resulta aún la idea de Dios y las diversas teorías del panteísmo emanatista. No sólo destruye la simplicidad, la inmutabilidad, la santidad de Dios; sino aun su misma integridad e incorruptibilidad.

Aun dentro del panteísmo, las concepciones emanatistas son sistemáticamente más imperfectas; presentan resquebrajaduras por las que la unidad entre Dios y el mundo resulta difícil de explicar. Por lo pronto, la inmanencia no se puede concebir de una manera tan cerrada como en el panteísmo inmanentista. También la transcendencia se resiente de este defecto del sistema. Y, por consiguiente, la teoría de la participación.

El panteísmo emanatista sostiene que todo lo que existe es Dios o procede de la entidad de Dios. Las cosas que no son actualmente Dios son

partículas desprendidas de la sustancia de Dios, que están llamadas a reincorporarse físicamente a la divinidad. Estas son las líneas generales y comunes al panteísmo emanatista. Pero dentro de este arquetipo caben, y de hecho han cabido, muchos y muy variados sistemas teo-emanatistas.

Uno de los subtipos de este panteísmo concibe la aparición y existencia de los seres singulares, es decir, de las fracciones y partículas desprendidas de la divinidad, por vía de segregación. Es Dios mismo, el que, queriendo llenar los espacios de seres, forma de su propia sustancia las cosas, que son más o menos dignas, más o menos puras, según la parte de la sustancia divina de que proceden. Este modo de explicar la emanación de las cosas tiene, naturalmente, consecuencias en las ideas cosmológicas, psicológicas, morales y aun sociales de cada sistema.

La emanación de las criaturas se explica a veces por una complicada teoría teogónica que puede servir de enlace entre el panteísmo y el politeísmo. Desde lo sumo de la divinidad hasta los seres inferiores, es decir, hasta los seres materiales, y en concreto hasta la misma materia, hay una escala de degradación óntica, cuyos más elevados escalones se acercan al Dios sumo e inmanente, participan en el más amplio y alto grado de la divinidad, y son los medios de producción de los seres inferiores. La materia se acerca a la nada. En algunos sistemas, la materia y lo material pueden llegar a ser una ficción, una irrealidad, lo opuesto a Dios, al ser y al conocimiento. Ideas todas que abren honda huella en la Filosofía de todos los tiempos y cuya depuración por la Filosofía escolástica ha de ser diuturna, laboriosa y objeto de movidas controversias.

Otro subtipo notable de panteísmo emanatista es el que explica la escisión de las partículas divinas, y consiguientemente el hecho de la participación, como resultado en una lucha entre Dios y el Principio del mal; entre la Luz y las Tinieblas. El segregado del principio del Mal es la materia; el del Principio del bien son sus partículas de divinidad. La lucha entre ambos principios tiene como consecuencia la aprensión de las partículas divinas en porciones de materia, la constitución de seres particulares compuestos por fragmentos de materia y de sustancia espiritual, individuados por la individuación de la materia que particulariza las porciones de la sustancia universal desprendidas de la divinidad.

Esta concepción, cuyos influjos habrían de llegar hasta las disputas de los escolásticos sobre el principio de individuación y la raíz de la multiplicidad de los seres, tiene dentro de los sistemas panteístas amplias derivaciones en el campo de la moral, de la ascética y de las observancias rituales y catárticas. Para estos sistemas, el espíritu del hombre es una partícula de la divinidad encerrada en una porción cuantitativa de materia, y, por lo tanto, singularizada e individualizada por esta cantidad de materia, o, lo que es lo mismo, separada de la sustancia universal infi-

nita de Dios. El fin a que debe tender el hombre es separar su espíritu de esta cantidad de materia, desindividualizarla y librarla, para que vaya a sumergirse y perderse en el espíritu universal, en la divinidad.

Ya hemos dicho más arriba que el panteísmo emanatista, en cuanto panteísmo, es menos puro que el panteísmo inmanentista. Se puede mezclar con el politeísmo y con el dualismo [24]. Es esto una incoherencia, y, si se quiere, una contradicción. Pero es un hecho. No tiene nada de maravilloso que de un error salgan otros errores aunque de signo contrario a aquel de donde proceden.

La inmanencia, la transcendencia y la participación en todos estos sistemas son esencialmente ultrarrealistas. Dios transciende todas las cosas, no solamente en cuanto que las excede en perfección, sino también en el sentido entitativo, porque las cosas son fragmentos de Dios, y porque Dios, por medio de esas partículas, segregadas voluntariamente y perdidas en la conflagración con el Principio del Mal, sale de sí mismo y se desparrama en las entidades de los seres particulares. Dios es el ser de cada ser.

La inmanencia tiene distintos grados. La más pura y elevada es la que está en el centro mismo óntico de Dios, donde la vida es simplicísima y la abstracción respecto de toda singularidad, composición y dualidad, concreta. Respecto de los seres particulares pueden concebirse dos maneras de ser de Dios en las cosas. Una inmanencia consiste en la misma transcendencia universal, o sea en la omnipresencia de Dios por medio de las partículas de su sustancia en el ser de cada cosa; otra, consistente en la actividad sistólica o absorbente de las partículas divinas por Dios mediante la purificación y liberación. Estas ideas que aparecen en las concepciones panteísticas indias habrían de reaparecer en los sistemas neoplatónicos como el de Plotinio y el de Proclo, y aun dejar su huella en los escritos del seudo-Areopagita.

La participación consiste en la aprehensión de la sustancia divina fraccionada, individualizada, concretada en las partículas que viven aprisionadas hasta su liberación en las porciones cuantitativas de materia. Cuando, por los ejercicios purificatorios, o por la muerte, la partícula divina se libra de la cantidad de materia en que estaba aprisionada, vuelve al Ser Uno y Universal. Así pierden su cuantificación e individualidad para ganar la universalidad e infinidad de Dios. Platón, Plotino y determinadas explicaciones escolásticas reflejarían más tarde irisaciones de estos modos de concebir la participación.

24. Es orientador sobre este punto el libro de Simone Petremens, *Le dialisme dans l'Histoire de la philosophie et des religions*. Cuarta edición. París, Gallimard 1946.

II.—LOS ARQUETIPOS DE LA PARTICIPACION DEL SINGULAR

Prescindiendo aquí, como hicimos al tratar de la participación de las criaturas respecto de Dios, de la teoría exactamente verdadera acerca de la relación entre los seres reales singulares y sus representaciones por ideas universales, teoría escolástica que llega con Suárez a su perfecta depuración y explicación, los modos de concebir la participación del universal por los singulares pueden recibir la denominación común de «ultrarrealismo» o «realismo exagerado».

El número de arquetipos de ultrarrealismo que nos ofrece la historia de la Filosofía es menor que el de las teorías de la participación de las perfecciones y del ser de Dios por las perfecciones y el ser de las criaturas. Ni es fácil imaginar otros modos de relacionar entre sí los singulares con los universales, distintos de los que nos muestra la historia.

Todos esos modos de concebir la participación del universal convienen en atribuir a éste, en cuanto tal universal, una realidad distinta de los singulares en los que se verifica, y enteramente independiente de una mente que pueda considerar y contemplar tales ideas universales dándolas en sí misma realidad objetiva mediante la abstracción. Para el ultrarrealismo en general, el universal existe como tal universal en la realidad. La mente humana (el problema de hecho se reduce al conocimiento de los universales por el hombre) no hace más que descubrirlos o sospecharlos. Ellos tienen ya formalmente, por sí mismos, su entidad real completa, con su unidad, atributo de todo ente, y con su universalidad atributo peculiar del universal.

Teniendo en cuenta que las ideas universales pueden tener como objeto, o un ser universal concreto, v. gr., el universal «hombre», «azul», «caliente», «sabio», «justo», o la forma abstracta por la cual a estos concretos se les da esas denominaciones, formas que en los ejemplos mencionados serían «humanidad», «azul», (la «azuleidad»), «calor», «sabiduría», «justicia», etc., la teoría de la participación tiene que resolver el problema de qué realidad tienen los universales concretos y cómo se realizan en los singulares, es decir, como se realiza el universal «hombre» en Pedro Sánchez y en Antonio Fernández, y «azul» o «lo azul» en el cielo azul y en el vestido azul, y cómo la forma abstracta de «humanidad», «azuleidad», «sabiduría», etc., se contrae y limita a Pedro, al vestido azul, al sabio Merlín.

El arquetipo de teoría ultrarrealista más célebre y caracterizado, en lo que toca a la relación de los singulares y los universales y a la participación de las formas abstractas por los singulares concretos, es el que afirma la existencia real, extramental, o sea independientemente de toda

mente pensante, de un mundo de ideas universalees. En ese mundo existe el hombre universal, el sabio universal, el caballo universal, la sabiduría infinita, la valentía infinita, el azul infinito. Podemos decir que ese mundo es real y a la vez ideal. Es real, porque existe realmente. Es ideal, porque esos concretos universales, esas formas infinitas son ideas; ideas, es verdad, subsistentes, existentes en sí mismas, no ideas producto de una mente, pegadas a una mente, sino ideas dotadas de un existir enteramente propio e independiente; pero, al fin y al cabo, ideas.

Sin entrar ahora en la crítica interna de estas teorías, indiquemos, de paso, que las mismas tropiezan inmediatamente con una ingente dificultad. Los seres concretos individuales que conocemos verifican una multitud de ideas universales de las cuales unas son más particulares que otras y como verificaciones y reducciones de estas últimas. Así, por ejemplo: Pedro Sánchez realiza la idea de hombre; pero «hombre» realiza y reduce la idea de «animal»; animal realiza y reduce la idea de «viviente»; viviente realiza y reduce la idea de «sustancia»; sustancia realiza y reduce la idea de «ser». ¿Qué universales son los que existen realmente en sí mismos en el mundo de las ideas puras? ¿A qué grado de concreción o verificación del mundo de los seres singulares corresponden? ¿O habrá que pensar que son las formas abstractas y no los universales concretos los que constituyen el mundo de las ideas puras; es decir, que no es el hombre universal, ni el animal universal, ni el azul universal, ni el sabio universal, sino la humanidad, la animalidad, la azuleidad, la sabiduría infinitas?

Concuerda con esta manera de concebir la participación del universal por el singular la teoría del rebajamiento del valor real y conocible de los seres singulares y concretos. Mientras para la filosofía aristotélica y escolástica, la verdadera realidad, la total y completa realidad, la realidad «prima» o adecuadamente perfecta está constituída por singulares, por las sustancias «primas», es decir supositadas, individualizadas y, por el contrario, el universal es, en cierto modo, ficticio; para la teoría de la participación ultrarrealista de que venímos hablando, lo más real y más conocible es lo universal, en tanto que lo singular y lo concreto es lo ínfimo, lo menos real, lo menos conocible, lo que se acerca a la inconocibilidad y a la nada. Y nótese ya, que es ésta también una teoría que había de pervivir, más o menos patente, más o menos embozada, incluso entre no pocos escolásticos, bien que no sin lucha, pues fué ella una de la que había de dar lugar a las disputas sobre la naturaleza y realidad de los universales.

Otro arquetipo de realismo exagerado, no tan llamativo como el anteriormente reseñado, es el que concibe el universal, sea concreto, v. gr., «hombre», «azul», «sabio», sea la forma abstracta «humanidad» «azulei-

dad», «sabiduría», realmente existentes como tales universales y fuera de la mente que los conoce; pero, a diferencia de lo que afirmaba la doctrina anterior, no en un mundo aparte, separados de los singulares, sino distribuídos por éstos, como concebían algunos estoicos la divinidad, y las perfecciones divinas, distribuídas de un modo parecido a como se distribuye la miel por las celdillas del panal. Explícase en esta concepción la unidad del universal, porque éste es real y físicamente uno, ya que las partes comunicadas a cada ser singular son como porciones actuales del universal o de la forma distribuida por ellas. Explícase asimismo la universalidad, por esa comunicación a todos los singulares que participan el mismo universal o la misma forma o naturaleza. Explícase, por último, la realidad, porque, como decíamos, ese universal, en cuanto tal, existe en la realidad, si bien comunicado o participado a todos los singulares.

Se da, pues, en este arquetipo de la participación del universal un verdadero panmonismo físico, ya que el universal es un ser realmente existente y uno, al que se le añaden los elementos individuales de cada ser singular: algo así, como si a una bola de nieve, de miel o de manteca se le aplicara una cáscara o cubierta dividida interiormente en pequeños compartimentos, cada uno de los cuales ciñera y delimitara una porción de la cantidad total; o se la traspasara con un enrejado de barras y cuadrados individualizantes.

Ya se ve que, en este sistema, la teoría de la participación está informada de un pensamiento fuertemente ultrarrealista; y más que una participación lógica, lo que afirma es una participación física y entitativa.

Aun hay una modalidad en la explicación ultrarrealista de la naturaleza del universal. Tiene, es verdad, un carácter menos panmonista; pero presenta una contradicción más rudimentaria y visible. El universal, según ella, es un verdadero universal, realmente existente fuera de la mente humana, pero unido a cada individuo, encerrado en éste, individualizado. En cada ser real singular se da un compuesto, también real, de universal y elemento individualizador. El universal está individualizado, no por sí mismo, sino por el elemento individualizador al que se halla unido. De lo cual, de hecho, resulta que el universal es universal y a la vez individuo; universal por sí mismo, y singular por el elemento individualizador que le contiene. Tal es la contradicción gruesa y visible a que aludíamos antes. Porque, si imaginamos que ese universal se desprendiera de su elemento individualizador, tendríamos que pensar que, a pesar de ello, a pesar de estar separado del individuo, ese universal seguiría ya siendo individuo. Porque no sería el mismo universal de otro individuo de la misma especie; sería el universal que había pertenecido a un determinado individuo al que estuvo unido, por el cual fué individualizado, y, podemos decir, que indi-

vidualizado para siempre. Es, repitámoslo, pues la cosa tiene graves consecuencias en el orden conocitivo y en el orden ontológico, un universal individualizado, un universal-singular. Que esta suposición del desprendimiento o liberación del universal de su elemento individualizador no es una hipótesis caprichosa, dentro por supuesto de la doctrina que estamos exponiendo, se verá enseguida. En efecto, esa separación o desprendimiento se puede concebir no como una operación física, sino como una operación psicológica y lógica, como una abstracción lógico-real. Puede suponerse, y así lo suponen las teorías que pueden encuadrarse en este arquetipo, que el entendimiento humano separa en un concreto determinado la porción «universal», de la porción «elemento individualizador». Hace algo así, en el orden conocitivo, como el que rompe la cáscara de una nuez y extrae la médula. Esta médula es la que conoce y contempla. Es la médula universal de un individuo, la médula universal-singularizada, universal-singular. Porque, en el supuesto de esta manera de explicar la participación, el entendimiento no fabrica, con más o menos fundamento de la realidad, el universal; sino que le encuentra realmente en el individuo. Lo único que hace es separarlo lógicamente del elemento individualizador, desnudarle de la cáscara individuante que le rodea. Atribuye, pues, esta teoría una adecuada realidad física al universal y, por lo tanto, una conocibilidad por sí mismo.

Una de las objeciones más obvias a esta manera de concebir la participación del singular en el universal, es la pregunta de que por qué a ese universal se le ha de llamar universal, ya que en realidad se halla realmente unido a un principio individualizante, existe realmente singularizado, o sea existe como singular, y como singular se presenta al entendimiento. Las respuestas que se dan son varias. Se dirá por unos que es universal, porque la singularización no le viene de sí mismo, sino de otro elemento al que se une en el ser concreto. Es, por lo tanto, universal *per se* y singular *per aliud*, por otra cosa extraña a sí mismo. Otros responderán que es universal, porque es lo que hace semejantes a todos los seres de una misma naturaleza, mientras el elemento individualizador los hace desemejantes. También habrá quien conteste que el universal es tal universal por su indiferencia para unirse con el elemento individualizador de este ser singular o con cualquiera otro.

Como se ve, todas estas soluciones, más o menos, no hacen sino confirmar el carácter ultrarrealista de la manera de concebir el universal. Hablan de éste como si fuera una realidad física, un componente realmente distinto del elemento individualizador del ser singular, realidad y componente que tiene éste o el otro modo de comportarse en el orden de la existencia real, independiente de la razón, pues a ésta, según tal modo de concebir el singular, no le queda otro camino, para ajustarse a la reali-

dad, que reconocer la existencia física del universal, tan objetiva y real, por lo menos, como la de los seres individuales.

Por lo que hace a la teoría de la participación, en este último esquema descrito, se halla empapada del mismo realismo exagerado que se manifiesta en la manera de concebir la realidad y la cognoscibilidad del universal. Al fin y al cabo, la teoría sobre la naturaleza y conocimiento del universal no es sino una concreción o consecuencia de la totalidad de la teoría de la participación. En efecto, según este esquema, viene a resultar que el principio de individuación de cada ser singular coge y retiene una porción, fragmento o número de la totalidad del universal determinante de la especie común. Los demás individuos de la misma especie hacen lo propio, y así, lógicamente, hay que llegar al absurdo de concebir el determinante formal de una especie como la colección de los números, porciones o fragmentos de dicha forma específica, distribuídos por los seres individuales. La realidad del universal no será la realidad de un ente de razón con fundamento en la realidad, sino la realidad resultante de las realidades del elemento universal repartido por los singulares. Este realismo exagerado se acentúa, cuando, para la multiplicidad de los individuos de la especie, se exige la ya descrita distribución del elemento universal o de la forma específica entre el elemento individualizador de cada ser concreto, como se distribuye una sustancia cuantitativa en una colección de envases. Y llega a su colmo, cuando se piensa que, si esa naturaleza universal no se distribuye del modo dicho, posee una infinidad real, física, infragmentada. Con esta manera de concebir la naturaleza del universal y de las formas específicas, la entidad del singular y la participación del universal por el singular, se echa por tierra el principio aristotélico y escolástico de que todo lo que existe y puede existir inmediatamente es singular e individuo.

Quiérase o no, el realismo moderado que afirma que el universal es un concepto abstraído de la realidad individual, concepto que la razón humana ha compuesto separando en los individuos lo común de lo diversificante, es incompatible con todas las clases de teorías que ponen en el universal exigencias y determinaciones que sólo pueden competir a los seres física y realmente existentes o posibles.

III.—LAS INTERFERENCIAS DE LA PARTICIPACION DEL CONTINGENTE Y DE LA PARTICIPACION DEL SINGULAR

Dijimos al comienzo de nuestro trabajo que la relación de los seres contingentes con el ser absoluto y necesario, y la de las naturalezas individuales con las ideas representativas universales, habían sido siempre los dos problemas céntricos de la filosofía; los dos problemas en que se resolvían todos los demás problemas filosóficos sobre el ser y el conocimiento. Dijimos también que ambos tenían un elemento problemático común, la teoría de la participación, la cual, si se refería a las relaciones de los seres contingentes con el Ser absoluto y necesario, era la teoría de la participación de Dios por la criatura, o (según los sistemas panteístas y panmonistas) por sus manifestaciones y concreciones singulares; y que, si se la refería a las entidades y a las ideas, era el problema de la participación del universal por los singulares en los que se manifiesta o se contrae.

Hemos considerado por separado cada uno de los problemas. De hecho, las cuestiones que suscitan se suelen tratar en disciplinas filosóficas separadas: la Criteriología y Lógica real, la Ontología, la Teología Natural. Pero aquí vamos buscando la raíz común de los problemas, raíz que, por otra parte, explica la diferenciación de los sistemas y concepciones filosóficas. Además, cada una de estas cuestiones no es tan independiente de la otra, que, dada una determinada solución a una de ellas, sea indiferente, y aun lógicamente posible, dar a la otra cualquiera solución. No todas las escuelas filosóficas se han preocupado igualmente de ambas cuestiones. Las primeras manifestaciones de la actividad filosófica de la India, que versaban sobre las relaciones entitativas, religiosas y morales de los seres materiales y visibles y de los espíritus, con el Ser supremo y absoluto, no se preocuparon gran cosa de la crítica de las ideas universales. Pero lo más frecuente, en los sistemas filosóficos completos, es que la dirección que se da a la teoría de la participación del contingente postule una determinada dirección en la teoría de la participación del singular, y viceversa.

Tal es la razón de las interferencias de los problemas de la teoría de la participación.

Cuando a las ideas universales-tipos se las concede una existencia real y subsistente, sea fuera de toda mente, sea dentro de un absoluto que las posee como parte de sí mismo, cuanto más universales sean esas ideas, es decir, cuanto mayor sea el número de seres a que se aplican, y por lo mismo, cuanto más simples de elementos o razones representativas, más se acercan a la entidad real, simplicísima y universalísima de un absoluto transcendente de donde proceden todas las cosas, de Dios o de la Sustancia Universal Transcendente, Materia, Idea, Logos, o lo que se quiera, según los diversos sistemas panmonísticos; y más perfectamente par-

ticipan de su naturaleza. Vemos, pues, que el ultrarrealismo en la doctrina de la participación del universal, o puede llevar y lleva lógicamente a un panmonismo. Porque si existe un universal «hombre» y un universal «animal» y un universal «viviente» y un universal «sustancia» con realidad física y verdadera, sea dentro de Dios, sea fuera, pero en todo caso independientemente y aun anteriormente a todo ser singular participante de esa naturaleza universal, habrá que afirmar que existe también un «Ente» universal, que sea, a la vez que universal en el sentido lógico, representativo o típico, un universal real y físicamente existente. Y entonces el universal transcendente Idea, se identifica con el universal de transcendencia entitativa y física, que a su vez se identifica con cada uno de los seres inferiores, particulares e individuales. Tendremos, pues, la materia-Dios, o la Idea-Dios, o el Logos-Dios ultrarrealística y panmonísticamente concebido.

Del mismo modo, aunque por distinto camino (o mejor por el mismo camino, aunque con dirección contraria), se puede llegar a la misma interferencia entre ambas participaciones. Pues, si se concibe que las cosas singulares no son sino partículas o manifestaciones o apariencias de la sustancia de Dios o de la entidad universal Materia, Idea, etc., en que consisten y de que se componen todas las cosas, resultará que los atributos de Dios o los modos de ser de la entidad universal, como son los modos de viviente, justo, fuerte, sabio, serán a la vez que atributos del Transcendente, atributos participados por las singulares apariencias, concreciones y manifestaciones del Transcendente. El tipo de cada orden o grupo de particulares no es una pura idea abstracta, sino un verdadero atributo real y físico del Transcendente, que se halla como distribuído o fraccionado o exteriorizado en los singulares. De este modo, partiendo de una concepción panmonística de la participación del Transcendente absoluto por los contingentes, se llega fácil y lógicamente a un concepto ultrarrealista de la participación del universal por el particular.

De hecho, tal cruzamiento de las soluciones a los dos problemas de la participación se da espontáneamente, como consecuencia, si no obligada, sí obvia, cuando los pensadores creadores de los sistemas más afamados se han salido de los caminos del teo-personalismo en Teología y del realismo moderado en Criteriología. Lo que les llevaba al panmonismo les hacía ultrarrealistas, y lo que les llevaba al ultrarrealismo les hacía panteístas. Piénsese en las teorías de Platón y de Plotino, y en sus derivaciones y se tendrá una confirmación histórica de esta previsión o deducción *a priori*.

Por eso una teoría de la participación exacta, adecuadamente verdadera, a la vez que se aleja de toda concepción panteísta, evita todo realismo exagerado. Y, del mismo modo, la doctrina que establece con toda

exactitud la participación del universal por el particular, la naturaleza de los conceptos universales, su proceso de formación, su conocibilidad, no tiene ninguno de sus senderos orientados a las concepciones panmonísticas del Universo. Por mucho que sus senderos se prolonguen en sus consecuencias lógicas, nunca se entrecruzarán en una contradicción, ni llegarán a ningún error. Se encontrarán, como las líneas paralelas, en el infinito. Pero en un infinito positivo. Se encontrarán en Dios, personal, distinto del mundo, creador y conservador de todas las cosas y digno de la adoración y del amor de sus criaturas más excelentes, las cuales, aunque en sí tengan algo de su imagen y semejanza, nada tienen de su divina esencia.

Al pensamiento cristiano le cumplía corregir los excesos ultrarrealistas y destruir las positivas aberraciones panmonísticas de los filósofos de la gentilidad mediante una conveniente teoría de la participación del contingente y del singular.

Esta teoría se va elaborando, depurando, perfeccionando a lo largo de la historia del pensamiento cristiano a través de sus etapas de controversias apologéticas, período patrístico, Doctores antiguos de la Iglesia, Filosofía y Teología Escolásticas.

IV.—EL ULTRARREALISMO IMPLICITO

Es menester consignar otro arquetipo de la teoría de la participación onto-conocitiva. Es el ultrarrealismo implícito con sus numerosas variedades.

Las teorías que pueden incluirse en el patrón general del ultrarrealismo implícito resultan de alguna desacertada explicación de la relación que debe mediar entre el concepto universal y la realidad del singular. Es, pues, un ultrarrealismo en cierto modo involuntario. O, si se quiere, es involuntario *in se*, y voluntario *in causis*. Porque los que en él incurren profesan ciertamente el realismo moderado, afirman en términos explícitos que las naturalezas universales, como tales universales, no tienen realidad física; que las ideas abstractas no son formalmente más que ideas, y no existen sino en la mente humana; que los conceptos comunes, aun dotados de un valor representativo fundamental porque constan de un contenido extraído de la realidad, son un producto en cierto modo artifisioso de la razón humana.

Mas estos filósofos a que nos referimos, puestos a explicar por una parte el modo de verificación de la naturaleza universal en los concretos singulares de que la realidad consta, y, por otra, la obtención del concepto universal, establecen tales premisas, que de ellas, lógica e irremediablemente, se tiene que deducir la existencia real y física de las naturalezas

universales en cuanto tales, que ellos mismos rechazan; el riguroso paralelismo entre la representación elaborativa abstractiva y el mundo de seres existentes, que ellos pretenden evitar; y, en resumen, la confusión del mundo real con el mundo conceptual.

Los caminos por donde se puede llegar a esta conclusión son tan numerosos como son las cuestiones que hay que resolver para resolver en su totalidad la cuestión del proceso conocitivo desde el punto de partida del objeto real extramental (tratándose del conocimiento, por parte del hombre, del objeto sensible) hasta la formación de la idea espiritual o especie expresa del entendimiento; y tan variados como lo son las soluciones erradas que pueden darse a cada una de esas cuestiones particulares, si se exceptúa todo el grupo de soluciones, erradas también, que se resientan de nominalismo. He aquí porque, en la descripción de esa trayectoria y actividad psicológica del entendimiento para ponerse en contacto intencional con la realidad, hayan tenido su cuna tantos sistemas, y su campo de batalla, aun dentro del marco de cada uno de los grandes sistemas, tantas teorías.

Toda explicación de la posibilidad de la existencia de muchos seres que participan de la misma naturaleza genérica o específica; toda teoría sobre el modo cómo se contrae una forma expresada por un concepto o una naturaleza abstracta al ser singular y concreto; toda explicación de la relación entre el concreto singular y el concreto universal; la del influjo de lo singular y lo sensible en el conocimiento, principalmente en el conocimiento intelectual; la de la conocibilidad o no conocibilidad de lo material por parte de las facultades espirituales separadas o no separadas de un compuesto somático; la del mecanismo y la actividad para la precisión conocitiva que separa conceptualmente lo físicamente unido y distingue en nociones y definiciones lo que en el orden real es idéntico; el problema de la prioridad y posterioridad del conocimiento entre los objetos conocibles de distinta extensión y comprensión; el del proceso de determinación gradual de la entidad de cada ser mediante la composición de conceptos distintos y de expresiones de distinto grado de significación; la cuestión de los resortes de la actuación del entendimiento para el efectivo conocimiento de la realidad; el origen de la iluminación del entendimiento; el fundamento y origen de la necesidad y universalidad de los juicios ideales; la fijación del elemento «a priori» y el elemento a «posteriori» en la aplicación de esos mismos juicios ideales a las adquisiones de la experiencia; la exacta determinación de la potencialidad de las diversas especies de potencias o sea de las potencias entitativas, como la materia, de las intencionales, como las facultades, de las operativas y de las receptivas; el grado de validez y objetividad de los distintos cuadros, métodos y sistemas de la distribución categorial de los seres en cuanto conocibles;

el contenido representativo de cada uno de los conceptos categoriales o universales y el modo cómo los inferiores a quienes conviene y en quienes se verifica están representados en él... Todas estas cuestiones, con muchas más que acaso se pudieran añadir a la serie, son otras tantas puertas abiertas por las que se puede salir hacia una concepción ultrarrealista de la vida conocitiva, concepción la mayor parte de las veces no pretendida; pero concepción que es consecuencia lógica de determinadas premisas, o sea de determinadas soluciones a cada uno de esos problemas particulares mencionados.

Y adviértase que se cumple aquí el aforismo «bonum ex integra causa, malum ex quocumque defectu». Aun estando bien orientada la intención general de explicar con exactitud, sin exceso ni defecto, la naturaleza del paralelismo entre el orden ideal y el orden real; más aún, aun habiendo explicado con el acierto posible alguno, varios o muchos de esos problemas ingredientes del problema total, puede suceder que el yerro en la solución a cualesquiera de los otros perturbe el orden lógico que se deriva de principios evidentes, y rompa la trabazón que corresponde al realismo moderado y objetivo, e impulse a las teorías hacia un realismo exagerado que atribuye sustantividad física a las creaciones conceptuales de la indigente razón humana.

Por el contrario, también puede suceder que un desmedido afán de perfección sistemática lance a la mente del filósofo, o de la escuela de filósofos, por las sendas de una interpretación subjetiva de los seres que constituyen el objeto sobre que ha de versar la filosofía. Los moldes rígidos preconcebidos, o no captan la realidad, o la violentan. Y con frecuencia, cuanto más simétricos se nos muestran y más sencillos, más inadecuados son para producir con fidelidad en una concepción filosófica la esencia y las relaciones de las cosas. Toda filosofía ha sospechado o ha supuesto que hay una clave unitaria en el plan del universo. Pero ha sido precisamente la codicia de descubrir esa clave la que ha causado los desvaríos de muchas inteligencias. ¡Es tan frecuente el utilizar unas cuantas proposiciones, no más que como postulados en una tentativa de explicación, y emprender la tarea de la deducción filosófica a base de esos postulados que provisionalmente se aceptaron! Mas también lo es que, cuando el edificio va muy adelantado; cuando ya muestra sus líneas y admira por sus dimensiones; cuando la afición a la propia obra y el trabajo de la tarea realizada harían costosa y acerba una rectificación total, se olvide que lo que se puso como cimiento fueron postulados, y se experimente el deseo de convertirlos, sin más, en verdaderos principios, y dar por bien fundamentado el edificio.

La auténtica filosofía, es decir la explicación fiel y realista de la realidad, no es demasiado inclinada a las «Weltanchaungen». Sospecha tam-

bién y busca una explicación unitaria del hombre y del mundo; pero la busca a través de la propia realidad. El sistema no se hace antes de que la realidad sea conocida, ponderadamente conocida, críticamente conocida. El sistema resulta de la solución certera a cada problema. Y la unidad es producto de la articulación real, vital, automática de todas las soluciones entre sí. Así no hay peligro de convertir los puros conceptos en realidades y las concepciones subjetivas, en naturaleza. Y por eso el sistema que resulta no es el sistema de una escuela, es el sistema de Dios y de la naturaleza misma. Todo lo que sea apartarse de la realidad, adherirse demasiado a los conceptos sistematizadores, a las tablas de predicamentos, a los cuadros categoriales, aun a los que tienen su fundamento en la misma realidad; todo lo que sea contrastar la realidad por los conceptos y no los conceptos por la realidad tiene que desembocar a la larga en el realismo exagerado.

LUCIUS RODRIGO, S. I.
Prof. Theol. Moralis et Iuris Canonici
in Univ. Pont. Comillensi

DE HISTORICIS EXORDIIS ET VICIBUS PROBABILISMI MORALIS

RELECTIO CRITICA

1. En thema *et vetus et novum* pro studio atque etiam aliquando acriori animorum contentione, prorsus ab scientifica serenitate aliena, qua illud agitatum est atque adhuc etiam nunc ab aliquibus non semel agitatur. Faxit Deus ut immunes prorsus ab hoc vitio maneamus, solius veritatis solliciti amatores.

RELECTIONIS INDICULUS

I. **Historica Introductio**

Periodus Patristica, 2-3.—Periodus scholastico-canonica, 4.—Interpretationes diversae, 5.—Nostra in quaestione sententia, 6.—Mens S. Alberti Magni, 7-10.—Tutiorismus S. Thomae, 11-12.—Principia solutionis, 13-14.—Conclusio in quaestione, 15-18.—Examen difficultatis, 19-22.—Influxus Decretalium, 23-24.—Tendentiae sequiores, 25-26.—Probabilismi proxima praeparatio, 27-30.

II. **De historicis Probabilismi originibus**

Probabilismi praecursores, 31-34.—Probabilismi habitus parens, 35-36.—Theoria Medinae in dubio, 37-38.—Theoria Medinae in opinione, 39-42.—Medinae argumentatio, 43-44.—Animadversio ad Medinae theoriam, 45.—Examen argumentorum, 46-50

III. **De historico Probabilismi progressu**

Probabilismi acceptatio, 51-52.

A. De interna Probabilismi evolutione

a. *Theoria Probabilismi apud Suarez*

Potior evolutionis auctor, 53.—Praesupposita apud Suarez, 54-55.—Casus dubii apud Suarez, 56-57.—Applicationum exempla, 58-59.—Animadversio ad theoriam, 60-62.—Casus opinionis apud Suarez, 63-65.—Collativa recapitulatio, 66-67.

b. *Theoria Probabilismi post Suarez*

Probabilismus post Suarez, 68-70.—Probabilistae veteres, 71-74.—Probabilismus recentiorum, 75-77.

c. *De Probabilismi duplicitate*

Materia tractanda, 78.

1. Quaestio de Probabilismo mixto

Praevia systematum gradatio, 79-81.—Quaestio circa Medinam, 82-84.—Confirmatio interpretationis, 85-88.—Probabilismus G. Vazquez, 89-93.—Alia Vazquezii argumenta, 94-97.—Complementa Vazquezii, 98-99.—Conclu-

sio in crisi instituta, 100-102.—Quaestio circa Suarez, 103-105.—Quaestionis resolutio, 107-108.—Conclusio in quaestione, 109-113.

2. Quaestio de Probabilismo moderato

Quaestionis introductio, 114-115.—Quaestionis punctum, 116-117.—Quaestionis resolutio, 118-120.—Distinctionis norma, 121-122.—Conclusio in quaestione, 123-126.—Quaestiones complementariae, 127-128.

B. De externa Probabilismi crisi

Causae supervenientis crisis, 129.—Reactio antiprobabilista, 130-.—Reactio defensiva, 131-133.—Status hodiernus, 134-136.

IV. **Historica recapitulatio**

Praenotandum, 137.—Duplex prima periodus, 138-139.—Tertia periodus, 140-142.—Quarta periodus, 143-144.—Historicae evolutionis summa, 145-148.

Per modum introductionis censemus fere necessarium praemittere brevissimam adumbrationem tendentiarum sub quibus, sive in periodo patristica, sive in periodo scholastico-canonica medioevali, problema conscientiae graviter et invincibiliter incertae de actionis per subiectum ponendae liceitate resolutum est: hoc enim problema, ut probe novimus, est quod vertitur et resolvitur in morali Probabilismo.

I. HISTORICA INTRODUCTIO

2. Periodus Patristica. — 1.° In hac periodo problema latens de recta efformatione conscientiae moralis in dubio seu gravi incertitudine de actionis liceitate, saepe saepius apud Patres seu graecos seu latinos adumbratum conspicitur; sed eiusdem solutio *generalis*, definita et constans, nequaquam in hac periodo ullibi reperiri videtur.

2.° Abundant reapse solutiones particularibus quaestionibus propositae quae tutiorismum sapiunt: sed aut sunt circa paria vel similia negotia in quibus ipsa systemata probabilistica pronuntiare solent pro tutiori, v. c. in electione religionis [1], in confectione valida sacramentorum [2], in fidei integritate tuenda [3], in assecuranda paenitentia eam non procrastinando ad incerta vitae extrema [4], etc.; —aut etiam sufficienter explicantur fortasse per rigidiorem illius aetatis disciplinam paenitentialem quam adiuncta exigebant, et per rigidiores theorias augustinianas de culpabilitate ignorantiae, quae certe inter Patres communes non fuere.

1. Cf. Lactantius, *De div. instit.* l. 1 c. 13 ML 6, 384 B.
2. Cf. S. Aug. *C. Donat.* l. 1 c. 3 n. 5 ML 43, 111 D; 113 A.
3. S. Greg. Naz. *Or.* 36 c. 7 MG 36, 273 B; S. Chrysost. *In 2 Cor.* hom. 13 c. 4 MG 61, 496 D; S. Aug. *De util. cred.* c. 11 ML 42, 83 A.
4. S. Aug. *serm.* 393 ML 39, 1715 B. Hic legitur axioma: «Tene certum et dimitte incertum». Ceterum, haec homilia non est S. Augustini, sed ignoti auctoris.

Immo, non desunt plures quoque solutiones aut etiam vera principia quae iuxta sani Probabilismi placita pronuntiant pro iusta libertate.

3. Sic v. c. Lactant., *De div. instit.* l. 3 c. 27 ML 6, 434 A: «Stultissimi est hominis praeceptis eorum velle parere quae utrum vera sint an falsa dubitatur; et ideo nemo paret, quia nemo vult ad incertum laborare».

S. Greg. Naz. *Or.* 39 n. 19 MG 36, 357 B: «Si res dubia est, vincat humanitas». —S. Hieron. *Adv. Rufin.* l. 1 c. 32, utrum bigamia arcens a clero ex Apostolo 1 Tim 3, 2; Tit 1, 6 esset sola simultanea vel etiam successiva, dum pro prima pronuntiat, ait: «Nulli praeiudicans sequi quod velit». ML 23, 424 D.

S. Aug. *De fide et oper.* c. 19 n. 35 ML 40, 221, de liceitate matrimonii cum infideli, ait: «Aut licere creditum est, aut velut dubium derelictum». In quo testatur implicite communem opinionem de libertate in dubio.—Idem, de licita manducatione idolothyti, ait in Ep. 47 n. 6 ML 33, 187 C: «Aut certum est esse idolothytum, aut certum est non esse, aut ignoratur...; si autem vel non esse scitur vel ignoratur, sine ullo conscientiae scrupulo in usum necessitatis assumitur». Et haec per modum exempli sufficiant [5].

4. Periodus scholastico-canonica.—1.° In hac periodo, proposita iam a saeculo XII quaestione sat explicita de efformatione conscientiae in dubio [6], Theologi eam manentem in dubio quod videtur strictum, seu ex aequiprobabilibus, et a fortiori stantem pro minus probabili liceitate, reiciunt ut insufficientem ad licite operandum: nam ex ea operans, ut ait principium inter ipsos satis constans, discrimini peccandi se committit [7].

2.° Adhuc tamen *ignorare videntur* reflexam conscientiae efformationem ad concludendum umquam in dubio nunc definito pro libertate, si secludimus forte tantum casum epiqueiae [8].

Item, principia iuris canonici tutioristica saltem in formula, neglectis aliis eiusdem iuris regulis potius pure probabilisticis, ut est *reg. Iur.* 30 et 57 in Sexto, illa inquam principia sapienter statuta pro quaestionibus decidendis iuridicis, praesertim in tribunalibus fori externi, ignorant temperare in eorum applicatione pro resolvendis quaestionibus moralibus purae conscientiae [9]: idque, quia licet distinctionem fundamentalem inter forum externum seu Ecclesiae et forum poli seu Dei et conscientiae, nunc internum dictum,

5. Cf. V. Bolgeni, *De la possessión*, n. 51 ss. ap. *Melanges théol.* 3.ª ser. (Paris, 1859) p. 212 ss.; Lanza, *Theol. mor.* 1, 387 s.

6. Plena nitiditate proponit problema S. Th. *Quodl.* 8 q. 6, 3.°: «Utrum quando sunt diversae opiniones de aliquo facto, ille qui sequitur minus tutum peccet, sicut de pluralitate praebendarum».

7. Cf. plures textus e manuscriptis Vaticanis, Parisiensibus, etc. Doctorum saec. XII et XIII apud Lottin, *Recherches de Théol. anc. et mediev.* 5 (1933), 292 ss.

8. Ad hanc tamen efformationem revocatur quadantenus solutio data passim pro oboedientia praestanda Superiori praecipienti quae timentur illicita. Cf. S. Bernardus, *De praec. et dispens.* c. 9 n. 21 ML 182, 873; item Decr. Grat., p. 2 causa 23 c. 4; S. Bonav. *In 2* d. 39 a. 1 q. 3 in fine; Paludanus, *In 4* d. 38 q. 2 a. 3. Ad eamdem spectare potest ex principii possessionis applicatione illud Innoc. III l. 5 X t. 39 c. 44.

9. De relatione intima scientiam canonicam inter et moralem tempore Decreti et Decretalium, cf. Zeiger, *Periodica*, 31 (1942) 333 ss.

non quidem ignorarunt [10], sed eam raro applicaverunt aut applicare noverunt, in quantum in utriusque inseparabilitatem atque necessariam concordiam propendere frequentius visi sunt. Denique, sub influxu sat aperto doctrinae aristotelicae atque augustinianae, rigidiora nimium fovere videntur principia de ignorantiae culpabilitate [11].

3.° Ex hac igitur *triplici praecipue causa* non mirabimur quod doctrina rigidior praevaluerit, diversissime quidem interpretata hinc inde inter hodiernos, sive ad eam mitigandam, ne tam aliena appareat a mitioribus systematibus hodie defensis, et nominatim a Probabilismo, sive ad ipsam in favorem Probabiliorismi invocandam.

5. Interpretationes diversae.—Inde sic solent compendiari, aliquali quidem, non tamen plena veritate ut putamus, doctorum medioevalium sententiae in quaestione:

1.° Iuxta priores, attentis auctorum textibus non semper facilis inter se concordiae etiam in uno eodemque auctore, antiquiores in tutiorismum propendere videntur, dum saepius in dubio pro tutiori parte explicite pronuntiant; quin tamen desint, probabiliter etiam apud ipsum Angelicum, solutiones pro libertate probabiliori aut etiam forte mere probabili [12].

Immo, quod praecipuum est, aiunt hi, profert idem S. Doctor principium vere decisivum pro efformatione probabilistica conscientiae in favorem libertatis, dum statuit ut necessariam ad obligandum subiective legis applicationem per scientiam. *De verit.* q. 17 a. 3.

Antinomia autem latens inter hoc S. Thomae principium: nullus ligatur per praeceptum aliquod, nisi mediante scientia illius praecepti, et solutiones tutioristicas eiusdem de quibus supra, putant difficile salvari si textus intellegitur impropriando vocem *scientia,* quae intellegatur notitia quaelibet, etiam mere opinativa [13].

10. Habetur adumbrata ab Abaelardo, *Scito te ipsum,* c. 5-7 ML 178, 647-650; neque eam ignorarunt Decr. Grat. p. 2 causa 15 c. 13 et S. Thomas, v. c. *In 4* d. 17 a. 1 sol. 4. Alios pro eadem distinctione inter Decretistas memorat Zeiger, *Periodica,* 31 (1942) 340.

11. Cf. Blic, DFC 4, 307 ss. quem praecipue libenter in his notis historicis sequimur, quamvis non omnes eius citationes potuimus accurate factas comprobare, ex mendo typographico, ut putamus. Rigidiorem historiam texuit Deman, DTC 13, 418 ss., dum temperamenta rigorismi medioevalis quae allegantur, nimium denegare quandoque videtur.

12. Cf. S. Th. *Quodl.* 8 a. 13; 1-2 q. 96 a. 6 ad 2; 2-2 q. 147 a. 4 pro tutiori parte in dubio pronuntians; sed alias negat probabilius necessitatem confitendi circumstantias mere aggravantes, *In 4* d. 16 q. 3 a. 2 sol. 5; —aut renuit probabiliter imponere confessionem *statim* post lapsum, *In 4* d. 17 q. 3 a. 1 sol. 4. Cf. Rolland, *Nouv. Rev. Théol.* 63 (1936) 338 ss.

13. Cf. Blic, DFC 4, 313 ss.; item Lottin, *Principes de Morale,* 2, p. 180-182.

2.° Iuxta alios synthesis doctrinae quae communiter praevaluit inter auctores Medii Aevi, sic videtur efferenda, prout eam compendiat Deman, DTC 13, 419 ss.: circa conscientiae efformationem, in statu invincibilis ignorantiae, excusatio; in statu aut invincibilis dubii suspensivi seu stricti aut improbabilitatis, tutius; in statu invincibili opinionis probabilis, probabilius.

6. Nostra in quaestione sententia.—1.° Stando investigationibus tam meritorie a Lottin institutis, hic processus sententiarum circa punctum inquisitum videtur determinandus, praetermissis interea S. Alberto Magno et Aquinate.

a) *Principium communiter receptum* versus initia saec. XII, inter potiores saltem Scholasticos, illud fuisse videtur: «est regula quod si aliquis dubitat de aliquo an sit mortale et facit illud, peccat mortaliter», ut dixit Gullielmus Altisidiorensis: et notemus, tunc communiter dubium audiisse strictum, ideoque circa aeque vel minus probabilia.

Cum autem videatur fuisse tunc ignorata aut vix attenta distinctio, quae postea invecta accurate est, inter dubium remotum seu *speculativum*, et proximum seu *practicum*, tandem dubium de quo sic pronuntiabatur erat dubium simul et speculativum et practicum, seu actionis etiam immediate directivum. Unde tandem norma acceptata ad axioma illud revocabatur: in dubiis, tutius seu lex. Sic v. c. praeter Gullielmum Altisidiorensem, Gullielmus Alvernensis, Io. Rochellensis, Summa Al. Halensis et S. Bonaventura.

Quodsi in dubiis, seu inter contraposita obligationis et non obligationis extrema aequaliter incerta, tenet obligatio, ergo a fortiori per eosdem tenebit obligatio magis probabilis contra libertatem minus talem; atque solum manebit determinandum, quid teneat per eosdem ubi moralis libertas sit probabilior, seu prudenter opinabilis contra obligationem minus probabilem. Itaque:

b) *Principium completum solutionis* datum videtur ab ipso Gullielmo Altisidiorensi in textu quem ex Prümmer depromimus, *Man. Theol. mor*, 1, 345: «Regulam illam magistralem quod dubitans de aliquo an sit illicitum, et stante dubio illud agens peccat, quia discrimini se committit, esse intellegendam de dubio tali quod est vehemens et magis aut saltem aeque inducit mentem credere quod est mortaliter illicitum, sicut quod est licitum».

«*Secus* est ubi mens plus inclinatur et iudicat quod est licitum quam quod est illicitum, quamvis non habeat usquequaque certitudinem evidentem aut fixam, quia nec hoc ipsum requiritur».

Ergo concluditur tandem, quod validum tunc haberetur illud principium: in probabilioribus, libertas; in ceteris, lex, prout tandem recte com-

pendiatus est DEMAN sententiam tunc communem, si secludimus forte casum incidentalis alicuius particularis mitigationis [14].

2.° CIRCA MENTEM *in quaestione praesenti* duorum luminum Theologiae, S. ALBERTI MAGNI nempe et S. THOMAE, scribentium intra saeculum XIII, censemus opportunum distinctius immorari, tum propter momentum quaestionis, tum etiam propter diversas interpretationes quae circa eorum mentem dantur etiam nunc; potissimum quidem, utrum iidem steterint pro principio tutioristico vel pro probabilioristico.

Mens S. Alberti M.—1.° S. DOCTOR in *Summa de creaturis*, p. 2 q. 72 a. 3 proponit sibi duplicem quaestionem resolvendam:

a) *Prior quaestio est,* «de regula quorumdam dicentium, quod si aliquis est dubius de aliquo an sit mortale peccatum, et facit illud peccatum, mortaliter peccat propter contemptum; et quaerit, utrum si ita dubitetur quod habeat rationes probabiles ad oppositum, id est, non esse peccatum mortale, ea teneat: quia tunc sic dubius non videtur in agendo contemnere, «eo quod sequitur magis probabile».

b) *Altera quaestio est,* de regula illa quae datur, «quod dubia in securiorem partem interpretanda sunt; securior enim videtur pars esse quae plures habet rationes; ergo videtur quod dubium in hoc interpretandum est quod plures habet rationes», id est, probabilius.

8.—2.° AD RESOLUTIONEM *prioris quaestionis* sic procedit:

a) *Revocat in memoriam* suam distinctionem, de qua ibidem in q. 53 a. 1 inter *dubium,* dicens mentem indeterminatam inter utramque contradictionis partem, ex absentia nempe rationum pro utraque; —*ambiguum,* dicens mentem sollicitatam utrimque per aequalia media seu motiva, videlicet ad assensum; —*opinatum,* dicens assensum uni parti praestitum, sed cum formidine alterius, quia debilis est ratio partis opinatae, debilitate nempe facilis fallibilitatis; —*creditum,* seu perfecte persuasum ut verum per multa probabilia, id est, vehementer seu probabilissime opinatum; —*scitum,* seu notum per causas ut necessario verum.

b) *Addit continuo,* id quod est in conscientia habere se per aliquem istorum modorum: nempe, aut ut *dubium,* dubio quidem negativo quod nunc dicimus; aut ut *ambiguum,* seu dubium dubio positivo stricto, quod nunc intellegimus, seu aequiprobabile; aut ut *opinatum,* scilicet ex proba-

14. Cf. URDANOZ, *La Ciencia Tomista,* 1952 p. 560-561.

bilioribus motivis elidentibus motiva opposita, adhuc tamen manentibus pro opinante facile fallibilibus; aut ut *creditum,* ex probabilissimis nempe motivis perfecte elidentibus practice motiva opposita; aut ut *scitum,* ex motivis videlicet certis seu necessariis, quoad eorum conexionem cum veritate.

c) *Resolvit quaestionem* sibi propositam, illud statuendo principium vere grave et decisivum, quin ipsum amplius demonstret: quod est in conscientia «non obligat nisi sit ut opinatum, vel creditum, vel scitum».

Quapropter concludit pro resolutione: regula illa, quod agens sub dubio an sit mortale peccatum id quod agit, peccet mortaliter propter contemptum legis et periculi, intellegenda est iuxta ipsum de dubitante qui magis supponat esse peccatum mortale id quod agit, quam non esse tale: id est, qui illud sic opinetur vel opinabile videat ex potioribus rationibus. Si ergo sit dubitans nihil *tale* supponens, regula non est vera. Verbum quidem subsignatum, addidimus nos, sicut exigere videtur totus processus resolutorius Scti. Doctoris.

9.—3.° Ad resolutionem *alterius quaestionis,* de sensu nempe regulae, quod dubia in securiorem partem interpretanda sunt, utrum securior intellegatur pars plures habens rationes, nam ea est quae securior videtur habenda:

Respondet distinguendo duplex securius: aliud *remotius a falso,* et est illud quod plures habet rationes quam oppositum, aliud *remotius a periculo,* et est illud quod magis arcet peccatum. Unde resolvit tandem, regulam illam intellegi de parte remotiori a periculo, quam nos tutiorem vocamus; dum difficultas superius facta, quod videatur nempe securior pars plures habens rationes, procedit de parte remotiori a falsitate.

10.—4.° Systema igitur *hic propositum* a S. Alberto M. huc vertere totum videtur: in negative dubiis tenet tutius seu lex; in ambiguis seu aequiprobabilibus, libertas; in non aeque probabilibus, pars probabilior aestimata.

Id autem, ni fallimur, neque tutiorismus est, ut contendit Deman, nec probabiliorismus qualis postea defensus est, ut videtur putare Lottin: sed est probabiliorismus accedens ad probabilismum, ex quo in aequiprobabilibus resolvit pro libertate, dum classici probabilioristae resolvunt etiam tunc pro lege, soli faventes libertati in eiusdem aestimata probabilioritate [15].

15. Cf. Th. Deman, *Bulletin Thomiste,* 4 (1934) 217; DTC 13, 423; Lottin, *Recherches Théol. anc. méd.* 5 (1933) 299; *Psychologie et Morale aux XII et XIII siècl.* 2, 414 s. Prior stat pro S. Alberto ut tutiorista, alter pro ipso ut probabiliorista, aut ad summum ut mitigato tutiorista. Cf. Urdanoz, *La Ciencia Tomista,* 1952 p. 561, stans pro Lottin.

Non quidem est opus S. Alberti Magni, sed Hugonis Argentinensis, quamvis

11. Tutiorismus S. Thomae.—1.° Multum disputatum est ab auctoribus hinc inde [16], in quas partes propendeat Angelicus, dum contendentes inter se conantur aut conati sunt ipsum trahere ad proprium systema. Ut id absque studio partium resolvatur, tentavimus examinare celeberrimum locum in quaestione, *Quodlibetum* 8 a. 13, ex quo plenius fortasse eius mens erui posse putamus.

2.° Habendum est prae oculis quod ex S. Thoma [17] videmur teneri scire, non quidem quidquid *in facto,* sed certe quidquid *in iure* spectat nostras obligationes morales, sive ut homines sumus, sive ut christiani, sive ut in tali statu aut officio constituti: ita quidem ut ignorantia iuris de his officiis videatur ex S. Th. semper culpabilis aut in se ipsa aut in eius causa; neque excuset, saltem totaliter, opera ex se ipsis contra legem quae ex illa ignorantia a subiecto ponantur.

12.—3.° Casus examinatus in *Quodl.* 8 a. 13 est de beneficiario cumulante plures praebendas ecclesiasticas, non obstante contrarietate opinionum, aliis nempe stantibus pro liceitate cumulationis, denegando legem prohibitivam eiusdem, aliis e contra pro illiceitate, affirmando talem legem ut exsistentem.

4.° Obicit sic sibi Angelicus circa propositum casum: ex una parte videtur peccare qui cumulat, quia cumulando contra multorum peritorum sententiam edicentium vetitam cumulationem, committit se discrimini in

inter illius opera editum est in edit. Vivés, t. 34, quia eidem saepius est attributum, opus inscriptum *Compendium Theologicae veritatis.* Ibi igitur damnatur de peccato agere contra conscientiam etiam erroneam «quae sententialiter iudicat aliquid esse faciendum vel vitandum»; non autem agere contra timorem conscientiae quando «talis timor non est diffinitiva sententia per quam iudicet se teneri ad aliquid; sed ex eo quod vacillat inter dubia, nesciens quid sit melius, vel ad quid teneatur potius, cum tamen non omitteret quidquid sciret esse placitum divinae voluntati». *Comp. theol. verit.* c. 52. Ubi excusat peccatum, si in tali conscientia dubia aut ambigua, prout S. Albertus, quis stet pro libertate.

16. Trahunt S. Thomam ad medioevalem tutiorismum v. c. Deman, art. *Probabilisme,* DTC 13, 424-425; Idem ap. Divus Thomas (Piac.), 38 (1935) 42-61; similiter O. Lottin, *Principes de Morale,* 2, 179-183; Idem, *Psychologie et Morale aux XII et XIII siècc.* 2, 415.

Eum revocant potius ad Probabiliorismum v. c. Gardeil, DTC 4, 2250; E. Janssens, *Rev. neosch. de Phil.* 23 (1921) 334; Beaudouin, *Tract. de consc.* Paris 1911 p. 77. Cf. etiam Blic DFC 4, 312 et 315.

Urdanoz, *La Ciencia Tomista,* 1952 p. 561-562 conciliative, Angelicum censet tutioristam, sed ita ut opinio, seu assensus ex probabilioribus, sit pro eo tuta norma prudenter agendi.

17. Cf. v. c. *In 2* d. 22 q. 2 a. 1-3; *De verit.* q. 17 a. 4 ad 3 et 5; *Quodl.* 1 a. 19; *Quodl.* 3 a. 27; *Quodl.* 8 a. 15; *De malo,* q. 3 a. 8; *In 3 Ethic.* lect. 3 et 11; 1-2 q. 6 a 8; q. 76 a. 2-3; 2-2 q. 59 a. 4 ad 1.

Cf. de his Lottin, *Psychologie et Morale aux XII et XIII siècl.* 2. p. 347-399 et 403-406; 3 p. 55-96 et potissimum p. 88-90; Idem, *Principes de Morale,* 2, p. 185-190; Deman, *Eclaircicements sur Quodlibet VIII a. 13* ap. Divus Thomas (Piac.), 38 (1935) p. 53-64; Idem Art. *Probabilisme,* ap. DTC 13, 418-421; 424-425.

iis quae sunt ad salutem; ex alia parte videtur non peccare, si videlicet inquisierit diligenter utrum sit licita vel illicita cumulatio, nec invenerit *aliquid* quod eum moveat ad habendam cumulationem ut illicitam.

5.° Praemittitur ab Angelico, l. c. ad casus solutionem: peccari potest aut faciendo *contra legem*, v. c. fornicando, aut faciendo *contra conscientiam*, sive simul sit contra legem, sive secus: ut si quis putet esse grave levare festucam de terra, et nihilominus levet. Iam vero, dabimus ex Angelico, l. c. paralello modo et principia solutionis, et horum applicationem ad solutionem. Itaque:

13. Solutionis principia.—1.° Semper malum est agere sive *contra legem*, quin excusetur per hoc quod est secundum conscientiam, sive *contra conscientiam*, quamvis non sit contra legem. Ideoque solum excusatur peccatum, si id quod agitur non sit nec contra legem nec contra conscientiam [18]. Iam vero:

Principiorum applicatio.—1.° Si vera est *opinio de illiceitate* cumulationis et cumulas, semper peccas, quamvis non agas contra conscientiam, nam saltem iam agis contra legem.

14.—2.° Peccat quis *contra conscientiam*, «sive habeat certam fidem de contrario eius quod agit, sive etiam opinionem cum aliqua dubitatione»: id est, prout nos interpretamur, sive habeat certam fidem de eo quod deberet non agere id quod agit, sive habeat opinionem cum aliqua dubitatione de eo quod licite agat id quod agit. Cf. n. 19-22.

2.° Si vera sit *opinio contraria*, quod liceat nempe cumulatio, sic est distinguendum:

a) *Si habes conscientiam de illiceitate*, peccas contra ipsam cumulando, quamvis non contra legem: scienter enim te committis periculo agendi contra legem.

b) *Si non habes conscientiam* de illiceitate *certam* [19], sed aliqualiter dubitas ex contrarietate opinionum,

18. En textum Angelici: «Ex conscientia autem obligatur aliquis ad peccatum, sive habeat certam fidem de contrario eius quod agit, sive etiam habeat opinionem cum aliqua dubitatione. Illud autem quod agitur contra legem, semper est malum, nec excusatur per hoc quod est secundum conscientiam; et similiter, quod est contra conscientiam est malum, quamvis non sit contra legem».

19. Lectio variat in hunc modum: secundum Pianam editionem an. 1570 t. 8 f. 57 legimus: «aut non habet conscientiam de contrario, *sed* certitudinem...»; lectio recentior v. c. ed. Vivès, 15, 540 est: «aut non habet conscientiam de contrario *seu* certitudinem...»; lectio ms. lat. Vatic. 781 f. 41 ra (saec. XIII aut XIV), quod Pelster, *Bull. Thom.* 11 (1934) p. 35 n. 1 habet ut autographum, fert: «...aut non habet conscientiam de contrario *secundum* certitudinem...»: quae quidem lectio confirmatur per alia manuscripta vetera. Verborum textus subsignationes nostrae sunt. Cf. Deman, *Eclaircicements sur Quodlibet VIII a. 13* apud Divus Thomas (Piac.), 38 (1935) 42-45.

peccas pariter cumulando, quia adhuc periculo te committis agendi contra legem; si nihil dubitas de liceitate, non peccas cumulando, quia tunc iam nulli discrimini te committis peccandi seu agendi contra legem.

15. Conclusio in quaestione.—1.° Ergo ex Angelico, iuxta nunc data ab ipso principia eorumque applicationem ad casum propositum, illicite iam agimus, saltem contra conscientiam, ex quo operamur sub ipsa *aliqualiter* dubitante ne non sit illicita actio quam ponimus.

16.—2.° Non itidem concludimus quod illicite iam *generaliter* ex S. Th. operemur ex quo operamur contra legem, quamvis non operemur contra conscientiam: quia, quidquid ferre possint quae in data solutione proferuntur ab ipso, si velimus ea interpretari prout generaliter sonare possint, constat ex eiusdem S. Doctoris principiis non semel alibi iteratis, pro eo esse moraliter excusabilem operationem contra legem quam ex ignorantia inculpabili *facti* violemus; dum inexcusabilis moraliter est pro ipso, si eadem violatio habeatur ex ignorantia *iuris* regulantis subiecti officia personalia, sive ex natura, sive ex statu aut munere quod gerit provenientia: idque, quia ignorantia iuris huiusmodi est semper pro ipso culpabilis, sive in se ipsa sive saltem in eius causa, ut superius dictum manet.

17.—3.° Conclusio tandem nostra de mente S. Thomae haec magis probatur: standum videtur illis auctoribus qui ipsum adscribunt tendentiis tutioristis medioevalibus, ex quo *aliqualis* dubitatio de actionis liceitate, iam videtur ex ipso imponere stare tutiori parti, ne secus incurratur scienter periculum illicita patrandi. Conscientia igitur mere opinativa de liceitate actionis quae ponitur, nisi sit probabilissima et ideo iam excludens omnem prudentem dubitationem, non videbitur sufficiens ex S. Th. ad excusandum peccatum saltem contra conscientiam admissum.

Sic quidem dare videtur textus Aquinatis, dum ex una parte *aliqua* aut *quaedam* dubitatio de actionis liceitate iam fert pro ipso periculum vitandum, stando nempe parti tutiori; ex alia autem, solus excipitur ab hac obligatione casus *nullam* dubitationem patiens de actionis liceitate.

18.—4.° Confirmari videtur haec mens S. Thomae ex iis quae scribit 2-2 q. 49 a. 8 ad 3 circa *cautionem*, partem integralem prudentiae, ex qua proinde tenemur cavere periculum peccandi subortum ex forte praetermissa in agendo norma obiectiva nostrarum operationum.

Ait ergo Angelicus esse virtutis prudentiae proprium, prout *caventis* mala, ea cavere «quae ut in pluribus accidere solent», in contrapositione ad mala quae iam non urgent cavenda, quaeque dicit ea esse «quae ut in paucioribus et casualiter accidunt»: id est, mala quae aestimari possunt tam raro

evenire, ut iure dicantur *casualiter,* seu praeter humanam praevisionem accidere. Interea igitur urgere videtur ex virtute prudentiae ad mentem Angelici stare practice pro obligatione incerta, ut caveatur nempe periculum praevisum eamdem laedendi. Haec autem implicant principium Tutiorismi mitigati, non concedentis praetermittere legem seu obligationem obiectivam, nisi pro libertate probabilissima.

19. Examen difficultatis.—1.° Omittimus difficultatem olim petitam ex diversa lectione textus de qua in nota 19, censentes unice acceptabiles aut secundam lectionem quae dat «seu certitudinem», aut melius tertiam, id est, «secundum certitudinem». Alterutra lectione admissa ut unice genuina, non videtur ullus manere locus ad quoquomodo arguendum *exinde* de mente S. Thomae ut Probabilismo aut conformi aut saltem non extranea.

20.—2.° Difficultas potius nobis est, ni coecutiamus, in concordanda *resolutione* S. Thomae, qua parte asserit peccare iam contra conscientiam eum qui agit sub *quadam,* seu aliquali dubitatione de liceitate suae actionis, cum *principio* doctrinali quod antea statuit, ut illud pro resolutione casus applicet: peccari nempe contra conscientiam, «sive habeat (agens) certam fidem de contrario eius quod agit, sive etiam habeat opinionem cum *aliqua* dubitatione».

Profecto, iuxta resolutionem hanc, *aliqua* dubitatio insidens opinioni de liceitate actionis quae ponitur, sufficit ad peccandum contra conscientiam; ergo concludimus nos: sola opinio probabilissima de actionis liceitate excusat pro S. Thoma peccatum, ut voluit tutiorismus medioevalis.

Vicissim, *iuxta principium* doctrinale pro solutione paranda praemissum ab Angelico videtur statui ut *necessaria* conscientia aut certo persuasa de actionis illiceitate, aut saltem id opinans etsi cum aliqua dubitatione, ad hoc ut sic agens peccet contra conscientiam; ergo, concludimus nos: sola certa fides aut opinio probabilissima de illiceitate non est excusatoria peccati, prout volunt Probabilistae, quod quidem a mente S. Thomae videtur plane alienum.

21.—3.° Nec solvitur difficultas si assertum molesti principii dicatur *inclusivum* modorum quibus peccari potest contra conscientiam; non autem *exclusivum,* negantem videlicet alios modos sic peccandi adhuc forte rigidiores.

Id parum, inquam, valet pro enodanda difficultate, ex quo contextus satis aperte petit sensum exclusivum. Sane, S. Thomae mens in loco controverso est sine dubio definire modos quibus peccari potest contra conscientiam; et quidem modos quos applicabit ad casus propositi comple-

tam solutionem: id autem petit definitionem modorum exhaustivam, saltem quod attinet ad modos applicabiles ad casum, et quos ipse in eius solutione tradenda per varias quas distinguit suppositiones applicabit.

22.—4.° Difficultatis solutio, quam proponimus ut unice utilem ni fallimur, ad concordiam salvandam, est quae dat hunc sensum principio doctrinali quod radix est difficultatis: «Ex conscientia autem obligatur aliquis ad peccatum, sive habeat certam fidem de contrario eius quod agit», id est, de illiceitate cumulationis, ut consequenter omittenda, —«sive etiam habeat opinionem cum aliqua dubitatione», non quidem de contrario, id est, de illiceitate cumulationis, ut peteret materialis redactio, sed potius de eo quod agit, id est, de illius liceitate.

Sic obtinet, ut putamus, plena concordia principii statuti cum solutione data, quam petit parallelismus utriusque: aliter quidem solutio excederet principium pro solutione praemissum: immo, etiam ipsum negaret si supponeretur exhaustive statutum; —sic vitatur ne S. Thomas appareat admittens in principio excusationem, non solum si lex praetermittitur in dubio aequiprobabili de cumulationis liceitate et illiceitate, ubi ipse semper pronuntiat in aliis materiis pro tutiori parte, sed etiam in casu liceitatis minus probabilis.

Stet igitur tandem nostra persuasio, mentem S. Thomae fuisse in quaestione fundamentali quam discutimus, tendentiis tutioristis medioevalibus plane conformem, quaeque erant tendentiae Tutiorismi recentioris, qui *mitigatus* dicitur.

23. **Influxus Decretalium.**—1.° Non levis ille *fuisse videtur* in rigidiores, sed quadantenus ancipites quas usque nunc regnantes memoravimus sententias, aut si malueris tendentias. Equidem, pleraeque Decretales Gregorii IX in quibus invocantur et applicantur principia per illas sententias invocata, sunt totidem solutiones pro casibus particularibus sibi propositis datae a Summis Pontificibus, forum externum respicientes, non quidem unice, sed utique directe et praecipue, in quo plenam applicationem erant habiturae [20].

Ideo praecise in Corpus iuris canonici inductae sunt tamquam verae leges; et fons praecipuus exstiterunt tum pro resolutionibus quaestionum iuridico-moralium, tum pro *Summis* moralibus illius temporis exscribendis, quin tamen adhuc necessaria distinctio inter respectum iuridicum et moralem sufficienter tunc attenderetur.

20. Forum etiam internum explicite respexit v. c. Innoc. III, dum l. 5 X t. 39 c. 44 respondit uxoratum dubium de impedimento ex credulitate probabili et discreta, quamvis non evidenti et manifesta, debitum coniugale reddere posse, petere autem non debere, ne peccet in alterutro vel contra legem coniugii vel contra iudicium conscientiae.

24.—2.° INDE FIT UT, etiam in ipso Corpore Iuris, sicut pluries invenies tutioristicum illud principium: «In dubio pars tutior est eligenda» [21], ita quoque non desit Probabiliorismo sua sententia pro legum sive interpretatione sive iudiciali applicatione: «Inspicimus in obscuris quod est verisimilius» [22]; sicuti et Probabilismo, et quidem abundantius adhuc, manent suae regulae, v. c.: «In obscuris quod minimum est sequendum» [23], aut etiam: «Contra eum qui legem dicere potuit apertius, est interpretatio facienda» [24], aut illud: «Odia restringi, favores convenit ampliari», in reg. 15 Iur. in SEXTO.

Constat autem has regulas continere spiritum et animam Iuris, non vero Theologiae moralis; et dum universales sunt in enuntiatione, item fallibiles in applicatione, neque saepe saepius facile ad invicem conciliabiles. Quocirca, id iure credimus concludendum: haec canonica parum utiliter allegari posse cum vi exclusiva in patrocinium cuiuscumque systematis moralis resolutorii conscientiae incertae [25].

25. **Tendentiae sequiores.**—1.° TENDENTIA PROBABILIORISTA videtur in dies a saec. XIV invalescere; eoque magis quo propius accedimus ad epocham stricte probabilisticam post medium saec. XVI. Potiores et certiores quos noverimus huius tendentiae auctores usque ad initia saec. XVI videntur habendi, praeter alios qui saepius citantur, de quibus forte moveri posset quaestio, S. ANTONINUS, Io. NIEDER, CONRADUS, et SYLVESTER Prieras, dominicani omnes; quibus addendus est celebratus Cancellarius parisiensis, IOANNES GERSON [26].

26.—2.° INTEREA NIHILOMINUS adhuc tutiores partes sustinentes perhibentur v. c. Dyonisius CARTHUSIANUS, B. FUMUS, auctor Summae dictae AR-

21. Sexies invenitur in Decretalibus GREG. IX, et quidem in materiis ubi maxime regnat ius, aut in quibus ulterius nequit esse locus Probabilismo: scilicet, bis in dubio de valore sacramenti, l. 3 X t. 43 c. 3; l. 4 X t. 1 c. 3; ter in dubio de irregularitate, l. 5 X t. 12 c. 12, c. 18 et c. 24; semel in dubio de excommunicatione, l. 5 X t. 27 c. 5.

22. Reg. 45 Iur. in SEXTO.

23. Reg. 30 Iur. in SEXTO.

24. Reg. 57 Iur. in SEXTO. Huc quoque facit illud HONORII III, in l. 1 X t. 36 c. 11: «In his vero super quibus ius non invenitur expressum, procedas, aequitate servata, semper in humaniorem partem declinando, secundum quod personas et causas, loca et tempora videris postulare».

25. Cf. BLIC, DFC 4, 311 s.

26. Textus aliquos auctorum medioevalium, plus minus redolentes saepius etiam ipsum futurum Probabilismum, dat per modum exempli v. c. BLIC, *Ephem. Theol. Lov.* 7 (1930) p. 47-50; p. 61 nota 21; p. 51 nota 15; p. 70 nota 39.

Curiosus est ad intentum textus Commentatoris anonymi Lib. Sent., scribentis, ut putat LOTTIN, circa an. 1260 de conscientia erronea: «Conscientia non ligat nisi quia credit firmiter illud quod dictat conscientia esse praeceptum divinum». Pro hoc igitur auctore videretur concludendum quod sola *firma* persuasio de praecepto ferat conscientiae obligationem. Cf. LOTTIN, *Psychologie et Morale aux XII et XIII siècles*, t. 2 p. 393. Cf. etiam ibid. p. 285-291. Plures textus mitiora sapientes colligit etiam DEMAN, DTC 13, 442-457.

MILLA, sed potissimum forte ADRIANUS VI, quibus adnumerandus videtur ipse CAIETANUS, quamvis alii eum trahere conentur ad probabiliora. Cf. dicenda ad n. 28-30 [27].

Neque tamen parallelo modo deesse passim videntur mitigationes in hac theoria graves, plus minus quoque redolentes vel etiam praenuntiantes ipsum Probabilismum. Sic v. c. sententia iam tunc facta communis quod confessarius revereri deberet opinioni paenitentis non aperte falsae, quam ipse bona fide sectatus sit vel sectari voluerit; aut etiam non infrequens horum principiorum prolatio quae practice vix unguis nigrum a sano Probabilismo discordare videntur [28].

De hoc ergo probabiliorismo quadantenus ancipiti, non infeliciter illud pronuntiavit BLIC, DFC 4, 316: «un probabiliorisme en marche vers le probabilisme»: idque ipse DEMAN, DTC 13, 449 plane diffiteri non audet.

27. Probabilismi proxima praeparatio —1.° VIDETUR NOBIS DATA ab insigni CAIETANO, licet tutioris partis studioso, dum invexit, aut si malueris,

27. Circa horum omnium auctorum sententias cf. quomodo eas referat VAZQUEZ, *In 1-2* d. 62 n. 1-9. Cf. quoque THYRSUS GONZALEZ, *Fundam. Theol. mor.* diss. 10 n. 10-30.

28. Cf. v. c. GODEFRIDUS DE FONTIBUS, (†1306) *Quodl.* 9 q. 16, de paenitente qui reticeat peccatum quia de illo non habet conscientiam, si agatur de peccato de quo disputetur inter sapientes utrum mortale sit necne, ut tenere plura beneficia, prout tunc disputabatur, resolvit esse absolvendum a proprio confessario, etiamsi is stet pro tali peccato; et quidem quamvis paenitens monitus de hoc iuxta opinionem confessarii, nolit huic opinioni adquiescere *ex probabili ratione.* Edidit HOFFMANS, *Les philosophes belges*, t. 4 p. 264-266.

Similiter resolvit in genere de quovis confessario PETRUS PALUDANUS, (†1342), *In 4* d. 17 q. 2 a. 1 n. 5. CARD. HOSTIENSIS, versus 1271 adhuc benignius aiebat: «Ubi sunt diversae opiniones... semper humanior praeferenda».

Ex S. ANTONINO, *Summa moralis*, p. 1 t. 3 c. 10, stricte seu suspensive dubius ex aequalitate rationum, peccat si sequatur id quod sic dubitat an sit mortale. Secus si operetur non sic dubius, sed secundum opinionem probabilem alicuius doctoris quam sibi putet ut probabiliorem.

Item, ex eodem S. ANTONINO, ibid. eligere tutius consilii est, non praecepti.

Similiter quoad utrumque dictum Io. NIEDER, *Consolatorium timoratae conscientiae*, c. 11. Dedimus textus compendiatos; si volueris ipsorum litteram, cf. v. c. DEMAN, DTC 13, 440 ss.

Immo NEUBAUER, *Theol. Wirceb. De act. hum.* 249 refert haec verba S. ANTONINI, *Summa*, p. 1 t. 3 c. 10 § 10: «Ex responsis quae videntur data ab Alberto Magno, habetur quod frater simplex aut quilibet homo cum salute potest sequi in consiliis quamcumque opinionem voluerit, dummodo Doctoris magni opinionem sequatur». Cf. etiam eumdem textum referentem ST. DECHAMPS, *Quaestio facti*, c. 3 in edit. *Theol. mor.* LACROIX, Venetiis 1761, t. 1 p. 61. Cf. DEMAN, DTC 13, 515 quid ipse sentiat de hoc opere DECHAMPS Probabilismi defensivo contra insultus Iansenistarum et Iansenizantium.

Ceterum, statim videbimus in eamdem sententiam consensisse scholam dominicanam salmantinam saec. XVI. In hoc ergo principio praetermittitur necessitas praevie intellectu adhaerendi opinioni electae pro nostra actione dirigenda; quae adhaesio videtur a Theologis medioevalibus communiter requisita. Cf. S. TH. *Quodl.* 8 a. 13.

Audiatur etiam B. FUMUS, *Armilla aurea*, v. Opinio, qui saepius tendentiis tutioristis solet accenseri, et tamen l. c. ait non sese exponere periculo peccati eum qui sequatur «opinionem alicuius doctoris quam veram credit, licet credat aliam opinionem esse meliorem». Cf. LANZA, *Theol. mor.* 1, 373.

ad primum planum revocavit distinctionem illam, postea tritam, inter *dubium speculativum* et dubium *practicum;* ita ut illud licitae operationi non obstet, dum iudicium certum retineatur de subiectiva et practica operationis eiusmodi liceitate [29].

Hac quidem inducta distinctione, via sternitur ad reflexam conscientiae efformationem, qua sicut praevalere definitive facile poterat tendentia probabiliorista prae tutiorista, ita vicissim probabilista prae probabiliorista sub profundiori nempe examine notitiae necessariae de obiectiva obligatione ut haec subiective ex vi propria tenere posset. Inde utile putamus compendiari Caietani theoriam, *Opusc.* 31 resp. 13 dub. 7, cuius textum refert, Blic, l. c.

28.—2.° Proponitur a Caietano haec quaestio: quid importet scrupulus conscientiae, quo stante licite operamur oppositum; atque praemittit duplicem sententiam:

a) *Iuxta alios* est scrupulus quo stante non licet contra illum agere, si *plus aut aeque creditur esse illicitum* id quod volumus agere; —est scrupulus quo stante licet contra illum agere, si *plus creditur esse licitum* cum haesitatione tamen de liceitate. En habemus tendentiam probabilioristicam.

b) *Iuxta alios* licita operatio exigit fidem certam excludentem omnem haesitationem: unde scrupulus contra quem licet ex iis agere non poterit esse vera haesitatio de opposito, dum scilicet timetur illiceitas, sed erit tantum quaedam de illo apparentia. En tendentiam tutioristam.

29.—3.° Secundum Caietanum non tam est attendenda haesitatio seu vacillatio sive appetitus timentis peccatum, sive rationis ex levi, mediocri vel magna ratione fluctuantis, sed potius *modus ipse haesitationis* eiusmodi, utrum nempe sit speculativa vel practica haesitatio: «hoc est, an dubitet de licito secundum se, vel ut est ratio operis sui hic et nunc».

Equidem, non prior modus haesitandi, sed alter est qui officit operationis liceitati: id est, non obest illa haesitatio quae dari potest circa liceitatem actionis speculativam, seu absolute et secundum se sumptae, sed circa practicam seu operationis in singulari: de hac enim est iudicium conscientiae, cum haec non significet scientiam, sed applicationem cognitionis ad opus exercendum: unde scrupulus seu haesitatio obstans licitae operationi solus ille erit qui ad hanc applicationem se extendat. «Si (igitur) applicatio ad operandum certa est, quidquid tam in ratione quam in appetitu fluctuet, scrupulus est, quo stante licite oppositum operamur. Si autem

29. Cf. Blic, *Ephem. theol. Lov.* 7 (1930) 50-52 et 81 s.; Deman, DTC 13, 451.

applicatio ipsa ad opus fluctuat circa rectum vel obliquum moris, scrupulus est conscientiae contra quem illicite agitur et obliquitas mortalis incurritur».

30.—4.° Si autem quaeratur a Caietano quam opinionem liceat eligere ut regulam honestae operationis, quam videlicet per iudicium conscientiae sic certum applicemus ad nostram singularem actionem dirigendam, resolvit esse insufficientem opinionem proprie talem, seu quae est cum formidine de illiceitate; atque esse per se necessariam illam quae certitudinem moralem attingat, prout contrapositam philosophicae ut videtur, quam ipse mathematicam vocat. Cf. *Summula,* v. Opinio.

Quapropter Caietanus adhaesisse tandem videtur tendentiis tutioristis, dum solam opinionem, quam moraliter late certam aestimemus, permittat assumere ut idoneam per se quam per iudicium conscientiae certum applicare possimus ad operationem in singulari. [30].

II. DE HISTORICIS PROBABILISMI ORIGINIBUS

31. **Probabilismi praecursores.**—1.° Eos facile reperies inter celebratissimos illos doctores dominicanos qui per saec. XVI B. Medinae praeiverunt ut lectores in schola Theologiae primaria salmantinae Universitatis [31].

Tantorum doctorum pronuntiationes plene iam Probabilismum sapiunt, ut facile patebit legenti, licet eiusdem formula completa et definitiva maneat adhuc reservata B. Medinae; neque aliter explicationem habere videtur locutio illa Vazquez, *In 1-2* d. 62 n. 14, dum asserit de Medinae sententia quod ea «iam in scholis, et multo ante communis fuit...»

Referimus igitur partim litteraliter partim compendiose ipsos horum auctorum textus, quo facilius conferri possint cum thesi probabilistica Medinae. Videlicet, ex ordine quo cathedram salmantinam occuparunt:

32.—2.° Fr. Vitoria, praelegit ab an. 1526 ad 1544, atque in eius commentario *In 1-2* q. 19 a. 5 sic in terminis pronuntiat: «stat quod vir litteratus reputet duas opiniones probabiles; tunc quamcumque opinionem sequatur, non peccat, et tamen agit contra opinionem probabilem». Si autem dubius manet, quin inclinet potius in unam partem quam in aliam, peccat si agit id de quo sic dubitat an sibi liceat, quia exponit se periculo peccandi [32].

33.—3.° M. Canus, immediatus successor Vitoriae in cathedra sal-

30. Cf. Vazquez, *In 1-2* d. 62 n. 2 s.; Thyrsus Gonzalez, *Fundam. Theol. mor.* diss. 10 n. 92 s.

31. Eorum textus accurate collegit Blic, *Ephem. theol. Lov.* 7 (1930) 53-64. Cf. Ehrle-March, *Los manuscritos vaticanos de Teól. salm. del sig. XVI*. Madrid, 1930.

32. Cf. Lanza, *Theol. mor.* 1, 373.

mantina, ab anno videlicet 1546 ad 1552, sic commentatur ANGELICUM, *In 1-2* q. 19 a. 5:

a) *Praemittit* duplicem distinctionem: *in primis,* discernit opinionem *obiective* sumptam pro placito alicuius doctoris, et *subiective* pro assensu formidoloso, ita quidem ut ea utroque modo dicat aliquid positivum; dum dubium, in neutram partem inclinans, nihil positivum ponit in ratione, scilicet, formaliter; —*deinde* iudicium *practicum,* seu movens ad opus, quale fuit habitum a Iacob iudicante se accedere licite ad Liam quam putavit Rachelem propriam uxorem; et *speculativum,* seu non movens ad opus, quale fuit illud quo ipse Liam iudicavit esse Rachelem: prius quidem in casu verum, alterum autem falsum.

b) *Sub his praesuppositis* aggreditur in primis quaestionem *de dubio* in moralibus, resolvens quod sub dubio ut operis directivo nemini liceat operari: quia tale opus non est ex fide, seu ex iudicio prudentiali ad honeste operandum necessario, iuxta Apostolum ad ROM 14, 23: «Omne quod non est ex fide peccatum est».

c) *Accedit iam ad opinionem* ut operis directivam, et quaestionem an liceat contra opinionem agere, sic explicat per quatuor propositiones:

Prior est illa plene probabilista: «de quocumque contractu sunt opiniones probabiles doctorum, utraque pars est tuta in foro conscientiae».

Altera est, quod non liceat adhaerere opinioni minus probabili cum periculo damni: et sic, quamvis nonnúlli docti id dicant licitum, non licet Episcopo ad iussum regis suam dioecesim relinquere pro aliqua causa civili peragenda in curia.

Tertia est, contra propriam opinionem de contractu aliquo ut illicito, cuius omissio periculum fert, non licet agere, ita ut tunc teneat tutius.

Quarta est, inter opiniones contrapositas probabiles, si propria est pro liceitate, licet eam sequi contra tutiorem.

d) *Postea resolvit* quaestionem, quatenus contra propriam opinionem de peccaminositate alicuius actionis a paenitente positae, possit confessarius absolvere paenitentem qui eam opinatur licitam.

34.—4.° D. SOTO legit Salmanticae post M. CANUM ab an. 1552; atque an. 1556 edidit ibidem celebratum opus *De iustitia et iure,* ubi in l. 6 c. 1 n. 6 sic pronuntiat: «Quando sunt opiniones probabiles inter graves doctores, utramve sequaris in tuto habes conscientiam».

Paulo post TH. MERCADO, op. edito Salmanticae 1569, *Suma de tratos y contratos,* l. 2 c. 5 declarat quod in contractibus, inter bonas seu solidas

opiniones doctorum, cuique liceat sequi quam voluerit. «Aviendo en un contrato por una parte y por otra opiniones buenas entre doctos, cada uno es libre para seguir la que escogiere». Ceterum MERCADO laus est etiam familiae dominicanae, atque decessit e vivis an. 1575 [33].

Iuvat etiam hic referre D. LAINEZ, *Disp. trid.* t. 2 p. 339: «Ex communi sententia theologorum, quoties de aliquo contractu variae sunt sententiae gravissimorum doctorum, licet unicuique tuta conscientia accedere illi sententiae quae magis illi placet». Ceterum, textus eiusmodi est longe anterior MEDINA, nam is edidit suum Comment. in 1-2 an. 1577; LAINEZ autem decessit an. 1564 [34].

His non obstantibus, adhuc A. CORDOBA, *Quaest. theol.* l. 2 c. 3 aiebat an. 1571: «Quando opinio probabilior definit quod secundum se a parte rei tutum est, tunc necessario talis opinio servanda est; ...et in hoc omnes Doctores consentiunt».

35. Probabilismi habitus parens. —1.° NON VIDETUR DUBITANDUM serio quod dominicanus professor salmantinus B. MEDINA prior exstiterit qui thesim fundamentalem Probabilismi in propiis formalibus terminis statuerit, atque ulterius systematice totam theoriam quoad specifica et potiora eiusdem capita explanaverit in eiusdem Commentario ad 1-2, edito Salmanticae anno 1577.

2.° NEQUE IN CONTROVERSIAM credimus posse cum gravi fundamento vocari, quod theoria a MEDINA ibidem proposita et sustentata sit vera *in substantialibus* theoria probabilistica, saltem prout aperte contraposita tendentiis sive tutioristis sive probabilioristis quae per Medium Oevum praevaluerunt. Id quidem parum efficaciter videtur fuisse recentiori praesertim aetate ab uno vel altero negatum aut versum in dubium, quin credamus necessarium hac controversia plus detineri [35].

36.—3.° ALIA QUAESTIO EST, illa quam postea adumbrabimus: utrum nempe Probabilismus, prout in eius initiis a Medina, Vazquez, Sanchez, etc. propositus est, possit considerari iam ut deductus ad ultimum suae evolutionis stadium in eius thesi fundamentali, prout haec ab eisdem defensa est. Fortasse enim non careat pro omnibus quovis solido fundamento,

33. Cf. P. ABELLÁN, *Una moral para comerciantes en el sig. XVI*, Miscelanea COMILLAS, 15, 83-127; locus autem quem transcripsimus habetur ad pag. 105; cf. etiam p. 103.

34. Cf. BLIC, *Ephem. theol. Lov.* 7 (1930) 285 s.

35. Cf. de hac controversia GORCE, DTC 10, 481 ss.; BLIC, *Ephem. theol. Lov.* 7 (1930) 46-83; 264-291; 480-482; MENENDEZ REIGADA, *Ciencia tomista*, 37 (1928) 35-57; GORCE, *Recherches des scienc. relig.* (1930) 460 ss.; BLIC, *ibid.* 659 ss.; TERNUS, *Zur Vorgeschichte der Moralsysteme von Vitoria bis Medina*. Paderborn, 1930; RICHARD, *Le probabilisme morale et la Philosophie*. Paris, 1922 p. 237.

theoria quae reservet alteri posteriori evolutae theoriae stadio Probabilismum purum, quem videlicet nos defendimus; dum Probabilismus originarius auctorum quos memoravimus, non fuit quidem Probabiliorismus, sed certe Probabilismus quidam opinativus seu quadantenus probabiliorista, quem forte denominare possemus. Id inferius distinctius attingemus, nostram de iis promentes mentem.

4.° Ob momentum Medinae pro thesi probabilistica liceat nobis accurate pro posse perpendere totam eius theoriam, quam fideliter valeamus persequentes ipsius mentem, dum eam ipse tradit potissimum commentando 1-2 q. 19 a. 5 et 6, per duplicem quem discriminat casum, dubii nempe et opinionis, de actionis ponendae liceitate.

37. Theoria Medinae in dubio.—1.° Praemittit Medina subsequens duplex praesuppositum:

a) *Illicitum est agere ex conscientia dubia*, seu quae haereat anceps, carens assensu et dissensu circa liceitatem et illiceitatem actionis: idque probat tum ex Apostolo ad Rom 14, 23: «Omne quod non est ex fide, peccatum est», tum ex lege amicitiae, quae iubet vitare etiam ea quae dubitamus utrum sint necne offensiva amico.

b) *Distinguendum* est dubium speculativum, quale datur si dubitem v. c. utrum hic fundus sit meus, et dubium practicum, quod obtinet «quando dubito hic et nunc operationem quam facio esse peccatum vel non esse». Cf. hanc distinctionem penes M. Cano in n. 33.

38.—2.° Sub utroque hoc praesupposito, sic concludit Medina:

a) *Facere contra dubium speculativum* non est peccatum, si ex conscientia certa iudicamus nobis licitum id quod sub tali dubio speculativo agimus: sic v. c. miles dubius de iustitia belli, licite militat, nam subditi est oboedire, Superioris autem definire de iustitia sui praecepti; —item, si bona fide possidens fundum ut proprium, incipio dubitare utrum iste quem possideo sit meus necne, licite ipsum retineo ex conscientiae iudicio certo, quod efformo reflexe applicando ad casum possessionis bonae fidei principium tunc utique validum.

b) *Facere contra opinionem speculativam* licitum est, et inferius, ait, demonstratur licitum operari contra propriam opinionem. Immo, licitum esse potest operari etiam contra evidentem scientiam speculativam: et sic v. c. iuxta opinionem Angelici, licet iudici damnare reum iudicialiter convictum, sed privatim certo sibi notum ut innocentem.

c) *Inter extremum certo licitum* et extremum dubie peccaminosum tenet stare tutiori parti, nisi detur sufficiens ex damno excusatio. Et sic v. c. tenetur ieiunare qui potens ieiunare timet ne non peccet non ieiunando; teneor item abstinere a contractu ineundo de quo dubito ne non sit usurarius; —e contra, in dubio num Praelatus iure praecipiat rem difficillimam, excusor ab oboediendo donec constet quod iure tunc praecipiat, licet in praestanda adhuc oboedientia certum est quod non peccem.

d) *In dubio invincibili de utroque extremo,* tenet tutior pars; quod si neutra sit tuta, quia utrimque timetur peccatum, tenet minus periculosa, sed iuxta sequentes magis explicitas regulas:

In dubio utrimque aequali, si est de non aequali utrimque peccato, tenet electio minus mali; si est de aequali peccato, stat libertas ad eligendum; —in dubio inaequali, tenet minoris mali electio, et quidem sub gravi si timetur aut grave peccatum contra leve alterius partis, aut valde gravius contra minus grave: excipe si rationes urgentiores suadeant ut obligatoriam partem in qua sectanda timetur maius peccatum.

39. Theoria Medinae in opinione.—1.° Proponit subinde quaestionem, «utrum sit licitum agere contra propriam opinionem», atque praemittit pro eius resolutione, praeter distinctionem antea datam inter dubium et opinionem, distinctionem inter opiniones *probabiles,* intellegens tales, «quae confirmantur magnis argumentis et sapientum auctoritate», et opiniones e contra *improbabiles,* «quae nec firmantur argumentis nec maiorum auctoritate».

40.—2.° Sub his praesuppositis, statuit iam et defendit Medina triplicem sequentem conclusionem:

a) *Illicitum est agere* iuxta opinionem pro libertate *dubie probabilem:* nam qui sic operatur, *dubitat* an illud quod agit licitum sit vel illicitum; ergo operatur contra conscientiam dubiam de liceitate eius quod agit: quod quidem illicitum est. Et inde illicitum est operari secundum opiniones quae agnoscuntur aut agnosci debent a subiecto ut omnino improbabiles.

b) *Licitum est sectari indifferenter* opinionem pro libertate sive propriam, sive alienam propriae oppositam, quando utraque, sive quae pro actionis liceitate sive quae pro illiceitate stat, est *aeque probabilis:* non enim est ratio praeferendi pro casu unam alteri, etiam quod attinet earum applicationem ad praxim.

c) *Tenemur aliquando agere contra propriam opinionem:* et sic, quivis confessarius tenetur absolvere paenitentem qui circa liceitatem alicuius

contractus sequitur opinionem probabilem contrariam opinioni confessarii neganti talis contractus liceitatem: «nam talis confessor scit aut scire debet, quod quando sunt duae opiniones probabiles de aliquo contractu, licitum est utrique adhaerere»; ergo paenitens non peccat sectando opinionem oppositam opinioni confessarii, et ideo ius habet ut ab hoc absolvatur.

41.—3.° Ad difficultatem, quod agens contra dubium, et a fortiori contra opinionem, agat sub conscientia aut dubia de liceitate aut etiam opinativa de illiceitate, cum tamen illicitum sit taliter agere, *respondet* quod aliud est agere contra dubium vel opinionem speculativam, aliud contra conscientiam: in casu autem agitur sub conscientia certa de practica actionis liceitate, ex quo certus quis est «et certum habet iudicium quod quando sunt duae opiniones probabiles, licet utrique adhaerere indifferenter.»

42.—4.° Sed exinde exsurgit iam pro Medina, quae ab eodem appellatur *magna quaestio:* «utrum teneamur sequi opinionem probabiliorem, relicta probabili, an satis sit sequi opinionem probabilem», intellege pro libertate.

Responsio negativa huic quaestioni sic propositae dat thesim probabilioristam, quam Medina attribuit Soto, Sylvestro, Conrado, Caietano, et cuius argumenta, quae optima ipse aestimat, subinde breviter profert, postea tamen ab ipso resolvenda; —*responsio affirmativa* sonat iam thesim ipsam probabilistam, quam propriam facit sub hac formula propositam: «Mihi videtur quod si est opinio probabilis, licitum est eam sequi, licet opposita probabilior sit.»

43. **Medinae argumentatio.**—1.° Tuetur thesim Probabilismi sextuplici quam continuo damus ratione:

a) *Opinio probabilis in speculativis* est ea quam possumus sequi sine periculo erroris; ergo opinio probabilis in practicis erit illa quam possumus sequi sine periculo peccandi. Id est, prout nos interpretamur argumentum, ut ni fallimur aliquid illud valere possit: opinio probabilis in speculativis est illa cui possumus stare dum veritatem inquirimus, quin periculum erroris quod ipsa fert imputetur moraliter contra virtutem studiositatis; ergo opinio probabilis in practicis erit illa cui possumus stare in agendo ut verae, quin periculum illicite agendi imputetur ut temere seu imprudenter incursum.

b) *Opinio ex eo dicitur probabilis,* quia possumus eam sequi sine reprehensione; ergo implicat contradictionem quod dum est probabilis, eam non possimus licite sectari: est enim opinio probabilis quam asserunt

viri sapientes et confirmant optima argumenta, quae sequi nihil improbabile est, ut eam definivit ARISTOTELES, l. 1 *Top.* c. 1 et l. 1 *Ethic.* c. 4.

c) *Opinio probabilis illa est* quae est conformis rectae rationi et exsistimationi virorum prudentum et sapientum; ergo eam sequi non est peccatum. Quodsi dicatur opinionem probabiliorem esse conformiorem et securiorem, reponitur id quidem admittendo, sed negando teneri nos per se ad perfectius.

d) *Licet opinionem probabilem* in scholis docere uti probabilem; ergo licet eam consulere uti practice acceptabilem ad praxim dirigendam, sicut licet eidem assentiri intellectualiter.

e) *Nequit confessarius cogere* paenitentem ut sequatur opinionem probabiliorem, ut constat ex superius dictis ab ipso MEDINA; ergo licite quis stat opinioni minus probabili, dirigendo secundum ipsam propriam activitatem ut licitam.

f) *Addit ultimo,* quod opposita sententia cruciat animos timoratos, nam semper oporteret inquirere quaenam sit opinio probabilior, quod tamen etiam a viris timoratis non fit.

44.—2.° ARGUMENTA PRO THESI PROBABILIORISTA, quae antea optima declaravit, sic sibi ea obicit MEDINA et postea resolvit:

a) *Sectari opinionem probabilem* contra aestimatam a subiecto ut probabiliorem, implicat subire scienter periculum peccandi, dum scienter relinquitur magis certum pro minus certo; id autem illicitum est.

Respondet ad haec MEDINA, «quod cum posse sequi opinionem probabilem apud viros sapientes certum sit, qui operatur secundum opinionem probabilem, non se exponit periculo peccandi». Efficax quidem solutio, sed si supponatur sufficienter probatus Probabilismus.

b) *Iuxta superius admissa* a MEDINA, in stricte dubiis eligenda est pars tutior, cuiusmodi est pars pro actionis illiceitate probabilior; —itemque, in utrimque periculosis, praeferenda est pars potioribus rationibus confirmata, scilicet probabilior, utpote certior, quemadmodum etiam statuitur in l. 4 X t. 1 c. 3.

Reponit MEDINA, tutius et certius tenere quando utrimque est peccandi periculum; opinio autem probabilis eo ipso tuta est, et eam practice sectari non fert tale periculum.

c) *Iudex peccat* iudicando contra sibi probabiliora testimonia; ergo

et nos si dictamen conscientiae pro liceitate feramus ex minus nobis probabilibus prae probabilioribus.

Solvit Medina, thesim suam non dicere quod liceat iudici iudicare contra partem potiores probationes allegantem; sed quod inter duas opiniones probabiles, alteram probabiliorem negantem ius ad aliquid, alteram minus probabilem tale ius concedentem, licitum sit iudici stare minus probabili.

45. Animadversio ad Medinae theoriam.—1.° Certum nobis est ex dictis ad n. 39, opinionem, sive subiective sumptam pro ipso assensu formidoloso, sive obiective pro re opinata vel opinabili, non esse *probabilem* pro Medina nisi confirmetur aut magnis argumentis aut sapientium auctoritate; —itemque, admitti ab ipso ut possibiliter coexsistentes pro iisdem et subiecto et materia et momento opiniones contrapositas probabiles, et quidem ut videtur etiam aequaliter tales. Cf. concl. altera in quaestione, utrum liceat contra propriam opinionem agere.

Sed non plane certum nobis est, saltem ex loco quem commentamur, utrum Medina habeat ut *unice opinabile* pro subiecto id quod sibi confirmetur aut maiori vi gravium argumentorum, aut maiori gravium auctoritatum pondere, quamvis id credamus, prout tunc erat communis sententia.

2.° Quoad argumenta quibus thesim Probabilismi Medina confirmat, ea quidem nobis videntur fortasse minus efficacia, ut nobis dat breve eorum quod subiungimus examen, nisi plerisque addatur congrua ipsorum explicatio, aut si malueris adaptatio quaedam Probabiliorismo forte non plane extranea, ut dabit tota nostra subsequens expositio.

46. Examen argumentorum.—1.° Arguit primo Medina, quia sicut est prudenter acceptabilis in speculativis opinio pro subiecto etiam minus probabilis, ita pariter in practicis erit quoque prudenter acceptabilis tamquam assecutiva etiam practicae liceitatis.

Sed reponimus nos: sicut opinioni minus probabili non licet aut etiam impossibile psychologice est accommodare assensum intellectus etiam mere opinativum, prout probabilius putamus iuxta alibi a nobis dicenda, ita quoque illicitum aut dubie licitum erit opinioni practicae minus probabili accommodare praxim.

Seu paulo aliter: non est difficultas quod opinio minus probabilis sit acceptabilis in speculativis *ut probabiliter vera* seu sic assecutiva veritatis; sed certe est quod ea sit acceptabilis *ut simpliciter vera,* etiam formidolose seu opinando. Et similiter non est difficultas quod opinio minus probabilis de liceitate sit acceptabilis ut dans etiam certo *probabilem* liceitatem, sed certe ut dans *simpliciter* liceitatem. Iam vero, probabilis liceitas nondum est *practica* certa liceitas aut liceitas simpliciter talis, dum id non satis

efficaciter probetur aliis argumentis, quae videlicet probabilem liceitatem ostendant ut sufficientem et tuto acceptabilem ad eidem praxim licite accommodandam. Re quidem vera:

a) *Secundum originarium probabilitatis conceptum,* probabilis dicitur opinio seu pronuntiatum aliquod, sive speculativum sive practicum, in quantum illud recte aestimatur ut prudenter *opinabile:* quod quidem exigit e nostra sententia in conceptu opinionis classico motiva graviora stantia pro ipsius veritate quam pro falsitate; sic autem solum est prudenter opinabile quod probabilius dici solet.

Exinde, ut argumentum factum a MEDINA valeat, oportet ut subiectum opinionem probabilem sequatur *formaliter,* non prout sibi est minus probabilis, sed prout pro aliis videt eam esse aut posse facile rationabiliter esse magis probabilem, et inde opinabilem. Hoc autem, ni fallimur, nihil aliud esset nisi Probabilismum tandem iustificare per ipsius aequivalentem reductionem ad aliqualem Probabiliorismum, a qua virtuali saltem reductione iustificativa non videtur postea alienus omnino fuisse egregius VAZQUEZ. Cf. dicenda ad n. 92-94; 99-101.

b) *Si probabilis opinio sumitur secundum hodiernum conceptum,* tamquam pronuntiatum videlicet aliquod prudenter aestimabile *ut facile verum,* quamvis simul facile aut etiam forte facilius falsum, tunc opinio minus probabilis, seu quae videtur ut facilius falsa, irrationabiliter praefertur *tamquam vera* opinioni oppositae quae aestimatur ut magis probabilis; ideoque, in practicis imprudenter eamdem sectabimur ut sic veram contra illiceitatem probabiliorem, *ex eo solum* quod ut probabilis seu facile vera aestimetur, dum imprudentia iam sic satis purgata non probetur.

Argumentum igitur factum a MEDINA videbitur fortasse inutile ad intentum, atque etiam forte non difficile convertibile in obiectionem contra thesim MEDINAE, quae erit proinde apte diluenda [36].

47.—2.° ALTERUM ARGUMENTUM MEDINAE, quod opinio nempe aliqua ideo dicitur probabilis quia illa talibus fundatur rationibus, ut eam sequi careat reprehensione, vix differt a praecedenti, et consequenter eidem subiacet crisi nunc factae, in ultima praesertim eius parte.

Possumus igitur opinionem probabilem pro liceitate acceptare et sequi practice ut veram sine reprehensione, etiam contra opinionem nobis probabiliorem, in quantum formaliter illam videmus ut non imprudenter opinatam vel opinabilem per alios quorum auctoritati prudenter stare pos-

36. Nimium asserit qui asserere audeat hoc argumentum MEDINAE esse argumentum «quod postea omnes Probabilistae repetunt». Cf. PEINADOR, *Cursus Theol. mor.* 2, 496 nota 23.

sumus; non autem mere in quantum ipsa est facile vera, licet facilius falsa, nisi aliunde probetur efficaciter talis vis ut propria opinionis, quae nobis quidem probabilis est, sed minus probabilis quam nostra pro illiceitate stans.

48.—3.° Tertium argumentum, quod opinio videlicet dicitur probabilis quia conformis est rectae rationi et exsistimationi prudentum, praeter dicta ad duplex praecedens argumentum, patitur illud quaerere: sed estne rectae rationi consonum stare opinioni minus probabili pro subiecto, facilius pro eodem falsae, potius quam opinioni sibi probabiliori et facilius verae? ...Si eam quidem sequimur quia illa aestimatur tamquam probabilior ab aliis scientibus et prudentibus quorum auctoritati deferimus, admittimus facile id esse rationabile; secus rationabilitas talis sectationis erit praevie efficaciter probanda. Ceterum, ut parvi momenti habet hanc rationem ipse Vazquez, *In 1-2* q. 62 n. 15.

49.—4.° Quartum argumentum, quod licitum nempe sit consulere opinionem minus probabilem, ex quo ut licitum admittitur eam docere, similiter resolvitur: licitum quidem est eam docere ut opinionem a sapientibus admissam sive ut eisdem probabiliorem, sive ut saltem solidis argumentis fundatam.

Iam vero, si docetur ut sustentata ab ipsis tamquam probabilior seu ab iisdem opinata, non ideo licite consulitur ut licite sectabilis pro libertate morali nisi quatenus formaliter probabilior ipsa est iuxta eiusdem patronorum auctoritatem; —si autem docetur mere ut admissa tamquam simpliciter probabilis neque tamen ab iisdem opinata, non licite consulitur ut licite sectabilis, nisi quatenus apte demonstretur licitum sectari opinionem pro liceitate probabilem, etiam quae probabilior pro subiecto non sit.

50.—5.° Quintum argumentum, quod confessarius cogere non possit paenitentem ad sequendam opinionem probabiliorem, eatenus iure asseritur quatenus aut paenitens habet non imprudenter opinionem oppositam quam sectatur ut sibi probabiliorem, aut quatenus rite probatur esse ius paenitenti sectandi opinionem etiam sibi minus probabilem de propriae actionis liceitate. Id autem non apparet satis probatum a Medina.

6.° Ultimum argumentum, desumptum ex practica inapplicabilitate Probabiliorismi, grave quidem illud est, sed quo fortasse adversariorum menti, atque etiam ipsis exigentiis scientificae demonstrationis non videatur fieri satis.

III. DE HISTORICO PROBABILISMI PROGRESSU

51. Probabilismi acceptatio.—1.° Discernere oportet duplicem Probabilismi progressionem post eius propositionem a Medina: alteram *extrinsecàm*, per latam et promptam ubique eiusdem diffusionem atque communem acceptationem inter catholicos Theologos; alteram *intrinsecam*, per internam nempe aliqualem explicationem ipsius doctrinae probabilisticae, dum ea evasit accuratius definita, efficacius demonstrata in eius ultima radice et fundamento, plenius deducta usque ad ultimas logicas consequentias.

2.° Quoad extrinsecam igitur progressionem seu acceptationem Probabilismi inter sapientes, constat satis inter historicos omnes Moralis Theologiae, universalis fere Probabilismi receptio a prima eiusdem formali propositione per Medinam in primaria Theologiae schola salmantinae Universitatis, eoque magis ab edito an. 1577 eius Commentario in 1-2 S. Thomae Aquinatis.

Per Hispaniam igitur primum, fere sine seria ulla controversia, facillime diffusa theoria, cito exinde, ope potissimum insigniorum magistrorum Ordinis Praedicatorum et Soc. Iesu, in ceteras mundi plagas migravit; eo quidem successu, ut omnis fere Scholae theologicae, Ordinis religiosi et nationis catholici theologi Probabilismo calculum adiecerint, si paucissimos excipias [37].

52.—3.° Pauci igitur *per exceptionem restiterunt,* maxime sub ipsis exordiis theoriae, in Probabiliorismum propendentes, ut Ant. Cordubensis [38] et Mich. Palacios [39]; et quamvis adhuc sub initiis saec. XVII unus vel alter discors invenitur, sed ipsi inferioris et obscuri subsellii sunt auctores, sive aequiprobabilistae ut A. Perez benedictinus, et forte etiam F. Rebello e Soc. Iesu, —sive probabilioristae, ut franciscanus F. Fabri, augustiniensis F. Fraxinelli, iesuita Ant. Bianchi, sub ementito nomine Candidi Philaleti, et ut videtur P. Comitoli, —sive etiam tutioristae ut doctor Bono-

37. Cf. Terillus, *De consc.*, q. 22 n. 9-182 non quidem forte sat criticus in omnibus.

Nihilominus, Lud. Lopez, *Instr. consc.* p. 1 c. 120 concl. scribebat adhuc circa an. 1585 «scio communem esse sententiam Soti, Cordubae, Caietani, Navarri tenentium non sat esse probabilem opinionem sequi, sed probabiliorem esse sectandam, contra Medinam dicentem satis esse sequi probabilem».

Cf. Bouquillon, *Theol. mor. fundam.* n. 306; *Periodica,* 25 (1936) 119, ubi invenies textum Th. Gonzalez hanc promptam et universalem diffusionem Probabilismi fatentem. Et sic aiebat iam Suarez, *De relig.* tr. 10 l. 4 c. 15 n. 21 (16, 786): «Iuxta communem doctrinam per se licet practice sequi opinionem probabilem circa honestatem actus, relicta probabiliori». Io. Cardenas, *Crisis theol.* d. 66 n. 888, in parte tertia edita in lucem Hispali, an. 1680, asserit Probabilismum esse communem et receptam hodie sententiam inter omnes Theologos, praecipue hispanos, «quibus nullus alios praestantiores invenies.» Cf. ibid. n. 1027.

38. *Quaest. theol.* l. 2 c. 3.

39. *Disp. theol.* In 2 Sent. dist. 39 d. 2 dub. 2.

niensis A. Merenda: pauciores igitur, ut vides, et auctoritate exiliores quam ut possint vel minimum extenuare aut numerum aut pondus magnorum Doctorum probabilistarum illius aetatis [40].

4.° Quoad intrinsecam progressionem evolutivam theoriae Probabilismi ab eiusdem originaria propositione per Medinam, non videtur aliqua posse denegari, prout seorsim continuo declaramus.

A. De interna Probabilismi evolutione

Pro apta distributione materiae considerabimus *in primis* theoriam Probabilismi apud Suarez, quem habemus praecipuum huius evolutionis auctorem; —*deinde* apud Probabilistas Suarezio posteriores usque ad hodierna tempora; —*ultimo,* examinabimus quaestionem de duplici Probabilismo, quam data evolutio implicare quadantenus fortasse potest.

a. *Theoria Probabilismi apud Suarez*

53. Potior evolutionis auctor.—1.° Eximius Suarez iure merito haberi potest e nostra opinione ut auctor aut si malueris ut seminator illius evolutionis quae postea consummata ad perfectam maturitatem systema deduxit.

2.° Id praestitit potissimum *dupliciter:* delimitando nempe in primis propriam Probabilismi materiam, et proponendo vere efficax ac sufficiens argumentum Probabilismi demonstrativum. Videlicet:

a) *Delimitatio materiae* intra quam se continet Probabilismus, sicut quodlibet systema reflexae certiorationis conscientiae pro libertate speculative incerta, facta est a Suarez dum induxit distinctionem illam, non quidem semper fortasse tam accurate intellectam ab ipsis Eximii Doctoris discipulis, licet ipse eam optime explicavit, inter opiniones nempe probabiles contrapositas, versantes aut *circa ius* aut *circa factum:* has ultimas, per aptam ipsarum definitionem opportune declarando a mente et efficacia moraliter excusativa Probabilismi prorsus alienas.

b) *Argumentatio peculiaris* quam Suarez, aliis quidem arguendi usitatis modis et mediis nequaquam exclusis, invexit *ut sufficientem* ad thesim probabilisticam stabiliendam, est illa postea reddita classica inter Probabilistas, atque apte iam nunc et plene evoluta vere definitiva, quae utitur

40. Cf. Terillus, *De consc.* q. 22 n. 18-37.

illo principio: lex vel obligatio insufficienter proposita nequit haberi ut efficax ad subiective et practice ligandum; seu aliter brevissime, lex dubia, lex nulla.

3.° Ob momentum quod pro theoria Probabilismi definitive circumscribenda et fundanda tribuendum nobis videtur Doctori Eximio, petimus nobis permitti distinctius, sicut antea fecimus cum Medina, eius doctrinam accurate in summam redigere.

54. Praesupposita apud Suarez.—1.° Distinguit praeliminariter Eximius conscientiam certam, probabilem, dubiam, prout videlicet iudicio aut certo, aut probabili, aut suspenso ex propositionis insufficientia, dictet de actionis a subiecto ponendae liceitate.

Et siquidem iudicium certum, aut opinativum, aut suspensum quod haec distinctio formaliter indigitat, sit immediate directivum actionis, dicitur respective *intrinsece* et formaliter tale, atque respicit formaliter practicam actionis moralem operabilitatem; —si autem non sit immediate directivum, sed praevium potius ad sic directivum iudicium, dicitur tunc respective *extrinsece* et denominative tale, atque respicit formaliter speculativam potius actionis moralem operabilitatem [41].

Conscientia autem necessaria ad licite sub ipsa *ut immediate directiva* actionis honestae operandum, debet esse semper intrinsece certa, et sic dare practicam actionis liceitatem; quin proinde sufficiat intrinsece dubia aut intrinsece probabilis. Sed bene potest esse extrinsece seu denominative dubia, de liceitate nempe *speculativa* actionis, si mediante apto principio certo declarante licitum sic operari in tali dubio vel probabilitate, concludamus iam iudicium conscientiae intrinsece certum, dans proinde certam liceitatem practicam talis actionis [42].

55.—2.° Praeterea, iuxta eumdem Eximium, opinio probabilis supponit obiectum de quo formaliter pronuntiat aestimari prudenter opinatum vel opinabile: estque talis illa opinio quam videmus fundatam in «auctoritate aliqua digna fide (quae in re morali multum habet ponderis), et non repugnat aut veritatibus ab Ecclesia receptis, aut evidenti rationi, neque etiam temere contradicit communi et receptae doctrinae Doctorum; unde quo plus opinio participaverit utramque harum rationum, eo erit probabilior» [43].

Cum autem Suarez sola nota ut probabiliora agnoscere videatur ut

41. Cf. Suarez, *De bonit. et malit. hum act.* d. 12 s. 2 n. 7 (4, 441 s.).
42. Cf. Suarez, ibid. 3 n. 1-4 (4, 443 s.).
43. Suarez, ibid. s. 6 n. 1 (4, 450).

opinabilia [44], eo ipso opinio probabilis erit necessario *de probabilioribus* pro ipsius auctore, quamvis talis non sit pro illo qui eam tamen adhuc ut probabilem aestimat.

Sub his igitur praenotandis quae propria habemus Eximii Doctoris, iam ipse resolvit quaestionem, quale nempe iudicium conscientiae de practica actionis morali operabilitate sit eruendum in statu tum dubii suspensivi tum opinionis.

56. Casus dubii apud Suarez.—1.° In dubio intrinseco conscientiae, seu quod in ipsum iudicium conscientiae refundatur, per exclusionem videlicet ab hoc necessariae certitudinis de *practica* actionis liceitate, tenet omissio actionis de cuius liceitate sic dubitatur, iuxta regulam tunc certissime pro omnibus validam: In dubiis, tutius: non enim licet umquam subire peccati periculum, quod non scitur sufficienter excusatum [45].

2.° In dubio perplexo, quo utrumque contrapositum extremum dubitatur sitne licitum, inquiratur pro posse ad perplexitatem excutiendam; quodsi nequeat inquiri, aut frustra facta possibili inquisitione, perplexitas adhuc maneat, eligendum erit quod minus malum videtur, sub persuasione quidem firma bene formata de *practica* liceitate talis electionis, etiamsi fortasse culpabiliter deventum sit in talem statum [46].

57.—3.° In dubio extrinseco, utique invincibili, quod proinde sit praevium ad iudicium conscientiae, hanc tradit regulam generalem, cuius applicatio pro singulis casibus, ut dant exempla ab Eximio subinde proposita, desinit in iudicium conscientiae intrinsece seu in se ipso et formaliter certum, pro practica nunc liceitate nunc illiceitate actionis: in tali nempe dubio «id esse agendum quod iuxta materiae exigentiam et negotii qualitatem minora habet incommoda, omnibus pensatis». Iudicium enim conscientiae est *prudentiale;* atqui prudentiae proprium est in agendis id eligere quod minus habet incommodi iuxta praefatas materiae exigentias et negotii qualitatem [47].

44. En eius verba: «Dico voluntatem non posse movere intellectum ut assentiat nisi sub ratione veri, neque ut dissentiat nisi sub ratione falsi. Et ratio est, quia non potest movere intellectum ut operetur extra suum obiectum formale... Et mihi probabile est non posse moveri nisi in illud quod verisimilius et probabilius apparet, quamvis ipsa voluntatis affectio plurimum conferre possit ut ipsum obiectum probabilius et verisimilius appareat». Suarez, *De volunt. et invol.* d. 10 s. 1 n. 5 (4, 272).

45. Suarez, *De bonit. et malit. hum. act.* s. 5 n. 2 (4, 447).

46. Suarez, ibid. n. 3 (4, 447).

47. Suarez, ibid. n. 6 (4, 448). Facile videret aliquis in his verbis insinuatum Compensationismum moralem. Cf. n. 110, et Urdanoz, *La Ciencia Tomista,* (1952) p. 573.

58. Applicationum exempla.—1.° Si DUBIUM SIT IURIS, sic per diversos casus distinguit EXIMIUS:

a) *In dubio de latione legis,* haec non obligat, tum quia in casu possidet libertas, et in dubiis, ut ait reg. iuris, melior est condicio possidentis, tum quia deficit illius sufficiens necessaria promulgatio.

b) *In dubio de sensu legis,* neque illa obligat ex pari ratione, «nisi quod ad dubium expellendum recurrendum est ad Superiorem, si facile fieri potest».

c) *In dubio de particulari applicatione legis* ad casum, tenet lex, nisi sufficiens probabilis excusatio detur: tunc enim, seclusa hac excusatione, possidet lex vel Superior ex exigentiis communis boni.

d) *In dubio de iustitia legis,* si illud oriatur ex dubia iurisdictione ob dubiam Superioris competentiam, salva certitudine sive honestatis in materia sive superioritatis in Superiore, tenet lex, ex ratione pro casu praecedenti adducta; —si autem dubium oriatur ex dubia honestate vel conducentia materiae praeceptae, distinguit sic: vel dubium praecedit impositionem praecepti, et tunc tenet praeceptum, nam hoc superveniente dubium praecedens evacuatur; vel dubium subsequitur, dum ante praeceptum actio erat certo illicita: et tunc videndum est «an actio talis sit vel non sit intrinsece mala, et ideo possit ratione praecepti supervenientis malitia eius cessare» [48].

59.—2.° Si DUBIUM SIT FACTI, resolvit Eximius Suarez proponens sequentia principia ut pro casu valida:

a) *Tenet per se regula:* «In dubio melior est condicio possidentis», valida in omni materia quoad hoc quod nullus ob solum dubium debet spoliari bonis suis rationabiliter possessis ad exercendum sive iustitiam restituendo, sive religionem v. c. adimplendo votum, et similia; —secus ad alios usus, «quia non semper uti licet re sua cum dubio alicuius malitiae vel damni».

b) *In conflictu iurium* et quasi-possessionum, regulariter praeferendum est ius maius, nisi proportionatum damnum excuset. Sic, in dubio an iudex legitime interroget, in quo quidem iudex possidet ius interrogandi, sed reus vicissim possidet vitam et bona sua et ius tuendi illa, ius maius est ius iudicis, sed compensari potest damno rei.

48. SUAREZ, l. c. s. 5 n. 7 (4, 449).

c) *In singulis muneribus et materiis* attendenda sunt *praeterea* principia peculiaria quae ad illa sive munera sive materias pertinent: sic v. c. iudicis est in dubio mitiora sectari.

d) *In dubio facti licet interdum* iure sic dubio uti, ubi solus usus est medium sufficiens ad expellendum illud: et sic dubius de valore sui matrimonii ex dubia impotentia ratione frigiditatis, potest experimento cognoscere an revera habilis sit [49].

60. Animadversio ad theoriam.—1.° Circa dubium extrinsecum hoc eiusque propositam resolutionem per Eximium illud oportet notare: dubium huiusmodi, prout est nostra interpretatio, intellegitur a Suarez iuxta sibi propriam dubii definitionem, dubium suspensivum ex aestimata insufficientia rationum, etiam extrinsecarum auctoritatis, ad neutrum eius extremum habendum ut prudenter aut opinatum aut opinabile. Cf. dicta ad n. 54.

61.—2.° Id autem exigit, prout est nostra interpretatio, neutrum extremum videri rationibus graviter praevalentibus innixum, *sive pro ipso subiecto* dubitante, quia id si accideret, iam eo ipso esset dubium saltem virtualiter opinativum atque opinioni moraliter aequivaleret, *sive pro aliis* quorum auctoritas merito habeatur digna fide, dum insuper extremum pro quo haec auctoritas ut sibi probabiliori stat non repugnet aut veritatibus ab Ecclesia receptis, aut evidenti rationi, nec temere contradicat communi et receptae doctrinae Doctorum: tunc enim non solum prudens opinabilitas, sed etiam certitudo esset pro extremo opposito.

62.—3.° Dum Suarez aliter resolvit dubium aequilibre, quando nempe est immediate *dubium ipsius iuris*, quo in casu appellat ad possessionis principium ut ultimo resolutivum pro certificando alterutro extremo, et quando est immediate *dubium facti* ex quo dependeat ius, quod tentat resolvere aliis principiis seu regulis certiorativis, *id ideo fit*, quia per has regulas factum fiet aut certum moraliter aut saltem probabilius, et inde prudenter opinabile: et sic aut certum aut saltem probabilius fiet ius sive praeceptivum sive excusativum quod ex tali facto dependeat: certum inquam vel probabilius vel ipsi subiecto vel fortasse aliis; unde erit iam idoneum cui applicari possit principium et resolutio valida pro Suarez quotiescumque datur opinio probabilis, semper licite sectabilis practice pro quocumque eam aestimet vere probabilem, etiamsi non sit propria eius opinio, ut dat subsequens doctrina Eximii.

49. Suarez, l. c. n. 8 (4, 449).

63. Casus opinionis apud Suarez.—Principia doctrinae dantur ab ipso attendendo opinionis divisionem in *probabilem* et *non probabilem,* cuius sensus apud ipsum iacet a nobis paulo superius ad n. 55 traditus. Itaque:

1.° Ex opinione speculativa, ideoque dictamini conscientiae praevia, *non probabili* pro subiecto de actionis ponendae liceitate, non poterit nisi *per accidens,* ut ex ignorantia vel perplexitate involuntaria, deveniri ad formandum dictamen conscientiae moralis *prudens* et certum necessarium circa practicam eiusdem actionis liceitatem.

Ratio obvia est, quia si illa, utpote aestimata non probabilis, eo ipso aestimatur non ferre iudicium sive prudens sive certum de liceitate speculativa, nec fundare poterit dictamen prudens certum de practica, quale debet esse dictamen conscientiae. Equidem, progressio ratiocinativa a liceitate speculativa incerta ad practicam certam conscientiae reflexae propriam, requirit syllogismum cuius terminus medius sit liceitas speculativa prudenter opinata, qualis non est liceitas speculativa agnita ut *non probabiliter* opinata vel opinabilis [50].

Ad idem revocatur illa ratio ibidem insinuata ulterius a Suarez: opinio non probabilis est opinio graviter temeraria; ergo fundare non potest prudentem conclusionem de practica liceitate [51].

64.—2.° Ex opinione speculativa *probabili* de actionis liceitate, cui nihil certum vel probabilius opponitur, certo devenire licet ad conscientiae dictamen prudens et certum de practica talis actionis liceitate: prudenter enim operatur homo iuxta probabilem cognitionem, quando aliam certiorem consequi non potest. Ibid. n. 4.

65.—3.° Difficultas est *quando confligit* duplex contraposita probabilis opinio, altera stans pro actionis liceitate, altera pro illiceitate: et, memoratis ex una parte sententia Medinae, quae permittit stare opinioni probabili minus tutae, relicta etiam probabiliori, —ex alia autem, sententia quae statuit certum semper esse praeferendum probabili, et probabilius minus probabili, resolvit distinguendo inter opiniones contrapositas illas quae sint *circa ius,* et illas quae sint *circa factum.* Itaque:

a) *Inter opiniones circa ius,* seu circa actionis liceitatem per leges, licite sectamur opinionem probabilem de actionis alicuius liceitate: idque, sive quia amplior cognitio quam probabilis est ordinarie homini impossibilis, sive quia est intolerabile onus imponere collationem probabilitatum ad standum inde probabiliori, sive, et *id sufficit* pro Suarez, «quia quando est

50. Cf. Suarez, l. c. s. 2 n. 7 (4, 410 s.).
51. Suarez, l. c. s. 6 n. 3 (4, 450).

iudicium probabile quod nulla lex sit prohibens vel praecipiens actionem, talis lex non est sufficienter proposita vel promulgata homini; unde cum obligatio legis sit ex se onerosa et quodam modo odiosa, non urget donec certius de illa constet». Ibid. n. 8 (4, 451).

b) *Inter opiniones circa factum* seu res, utrum sint nempe talis naturae vel condicionis, praeferenda erit opinio certa prae probabili, probabilior prae minus probabili, quando ex iustitia, vel caritate, vel simili alia virtute sollicita de aliorum damno cavendo, tenemur vitare damnum aliquod atque etiam eius periculum: nam iudicium probabile de iure seu de liceitate operationis, iam excusat periculum malitiae, ex quo non est lex sufficienter proposita, neque expediat hominem obligationibus sic incertis onerari; sed in dubio probabili de damno quod certo teneamur cavere, manet integrum periculum eiusdem; ergo etiam obligatio caritatis, iustitiae, religionis, etc., illud per tutiora cavendi, dum rationabilis ab hac obligatione excusatio non detur. Ibid. n. 10 (4, 452).

66. Collativa recapitulatio.—1.° Comparando solutiones a Suarez propositas quas nunc summarie tradidimus, *alia est solutio* quam acceptat pro casu dubii suspensivi etiam gravis, sed aequilibris, in quo nunc pro liceitate nunc pro illiceitate resolvit «iuxta materiae exigentias et negotii qualitatem», et sectando fundamentaliter principium possessionis, —*alia autem* quam proponit pro casu duplicis opinionis contrapositae, quae probabilis utraque aestimetur, sive unam sive neutram acceptes ut propriam, quia aequilibres eas aestimas: in quo quidem casu, si opiniones sint circa ius, seu formaliter circa actionis liceitatem et illiceitatem, permittit Suarez sectari practice benignam opinionem, pronuntiantem nempe pro liceitate.

67.—2.° Comparando doctrinam Medinae *cum doctrina* Suarezii, id facile lectori sollerti constare videtur:

a) *Quoad formulas* quibus theoria probabilistica qualis ab eisdem proponitur compendiari potest, *iuxta* Medinam, in stricte dubiis sive ex nullitate aut levitate, sive ex aequiprobabilitate quoque rationum contrapositarum stantium pro liceitate et illiceitate actionis ponendae, tenet tutius; in utrimque probabiliter hinc inde opinatis, valet libertas, aut secus pars unice probabilis, utpote practice certa aestimanda; —*iuxta* Suarez, in stricte dubiis tenet tutius seu lex, sed compensabiliter per incommodum; aut sub alia formula magis postea recepta, sed etiam suareziana, praevalet pars pro qua stet possessio; in utrimque probabiliter hinc inde opinatis, libertas admittitur cum Medina.

b) *Iuxta utrumque* est prudenter sectabilis practice opinio aliena quam subiectum aestimat probabilem, licet propriae probabiliori contrariam.

Requiritur ergo simul, in primis ut subiectum aestimet alienam opinionem vere probabilem seu gravibus innixam fundamentis, quamvis haec reputet minus gravia quam contraposita; —praeterea, ut illud videat opinatum vel opinabile a sapientibus et prudentibus, qui proinde supponendi sunt habere sibi tale pronuntiatum ut gravioribus pollens motivis quam oppositum.

Non igitur sufficit primum, quia tunc in dubio aequiprobabili, pariter resolverent pro libertate utpote iam gravibus fundamentis suffulta, cum tamen resolvant Medina quidem pro lege simpliciter, Suarez autem pro lege compensabiliter; —*non sufficit alterum,* quia conscientia tandem est prudens proprium iudicium, non alienum: ergo si alienum non aestimemus prudens, id est, gravi suasum motivo, non valebimus illud assumere ut normam sive proximam sive etiam remotam prudentis propriae operationis.

c) *Pro* Medina, quidquid graviter incertum cum sit ut licitum, aestimatur tamen prudenter opinabile vel opinatum ut licitum, est prudenter practicabile; —secus quod tale non aestimatur, cuiusmodi est quod nec videmus ab aliis prudenter opinatum, nec nobis offertur prudenter opinabile ut licitum, cuiusmodi sunt inopinata per alios et simul nobis stricte dubia ideoque inopinabilia.

Pro Suarez, quidquid graviter incertum cum sit ut licitum, aestimatur tamen prudenter opinabile vel opinatum ut licitum, est prudenter practicabile, prout statuit Medina; —stricte autem dubium quod nec videmus ab aliis prudenter opinatum vel opinabile ut licitum, est nihilominus prudenter practicabile, si pro eo stet possessio etiam dubia: si certa nempe stet possessio, ex principio possessionis tunc applicabili ad reflexe certiorandam practicam liceitatem; si dubia, ex principio Probabilismi demonstrativo tunc iam plene applicabili: lex dubia, lex nulla. Haec omnia plenius patebunt ex dicendis ad n. 82-88; 103-112.

b. *Theoria Probabilismi post Suarez*

68. Probabilismus post Suarez.—1.° Mansit iam identicus *substantialiter* et sibi constans, ac vidimus illum propositum et defensum ab Eximio, licet admiserit sequentem simplificationem theoriae perfectivam, quae potissimum a recentioribus. Probabilistis ad apicem deducta videtur, conferendo systemati maiorem soliditatem, simplicitatem, universalitatem et logicitatem, si verbum liceat. Nimirum:

69.—2.° Dato *ex una parte* quod possibilis est pro eodem et intellectu et instanti duplex impurgabilis comprobabilitas coexsistens vere gravis, altera de liceitate, de illiceitate autem altera unius eiusdemque actionis;

—*dato ulterius,* quod principium possessionis invocatum generaliter in dubiis resolvendis a Suarez et plurimis Probabilistis etiam sequioris aetatis, sit principium valde dubie applicabile extra materiam iustitiae commutativae propriam, iuridicae possessionis vel quasi possessionis capacem, ad dubia moralia directe insolubilia occurrentia reflexe per ipsius usum resolvenda pro possessore nunc lege nunc libertate, *iis inquam datis,* omnia dubia quae sufficienti certitudine aliter non resolvantur aut directe aut reflexe, manebunt indistincte resolvenda pro libertate per principium Probabilismi: obligatio dubia, obligatio practice nulla, quin teneat efficaciter umquam possessio pro lege, excepta intra determinatos limites iustitiae commutativae materia.

70.—3.° Plures quidem Probabilistae Suarezio posteriores, etiam ex recentioribus defenderunt quoque liberam ad subiecti placitum opinabilitatem partis a subiecto aestimatae ut minus probabilis; sed pauci omnino, et iure merito, prout est nostra mens, hanc parasitariam theoriam considerarunt utile Probabilismi adminiculum. Ideo v. c. Rassler, *Norma recti,* d. 3 n. 212-228, persequens hanc de libera opinabilitate quaestionem, concludebat: «nec est cur diutius huius quaestionis examini inhaereamus, cum nec illius resolutio magnopere faciat ad principalem controversiam de Probabilismo». In eumdem sensum Frins, *De act. hum.* 3, 191 aiebat: «Solutio huius quaestionis, ad doctrinam quasnam probabiles sententias sequi nobis practice liceat, parum aut nihil confert».

4.° Volumus synthetice, *ad modum exempli,* proponere quomodo decursu saeculorum usque ad hodiernam aetatem praestantissimi cuiusque temporis auctores Probabilismum statuerint et defenderint.

71. Probabilistae veteres.—1.° Th. Sanchez, cooevus quidem Eximio, sic statuit propriam in quaestione sententiam:

a) *In dubio suspensivo* praevalet pars possidens; ita ut in dubiis ubi possessio libertati non faveat, sit necessario pars tutior amplectenda [52].

b) *In opinione probabili* de liceitate, licet huic stare etiam aestimatae minus probabili quam aestimatur esse illiceitas: non enim temere operatur, ille qui cum ratione probabili operatur; et opinio probabilis in practicis est quam licite sequimur sine periculo peccandi, sicut in speculativis est talis quam sine periculo errandi licet amplecti, etc.

52. Cf. Sanchez, *De matrim.* l. 2 d. 41 n. 31-41; *In decal.* l. 1 c. 10 n. 32-78 et nominatim n. 11 et 66.

72.—2.° Ad. Tanner, fere pariter cooevus Eximio, sic resolvit:

a) *In dubio iuris* numquam tenet tutius, quia lex invincibiliter ignorata aut sufficienter non intimata non obligat; dubitare autem de lege post sufficientem inquisitionem perinde videtur ac eam invincibiliter ignorare; —item ex principio possessionis, valido ut ei videtur in quavis materia, qui facta inquisitione pergit dubitando de obligatione, manet in possessione suae libertatis, quam nemo illi ademisse noscitur [53].

b) *In dubio facti* standum est pro possessione, quae alias est pro dubitantis libertate, alias contra, et quidem etiam extra materiam iustitiae: et sic certus de obligatione contracta et dubitans de eius adimplemento, obligatur quia lex in casu possidet; e contra dubius de voto emisso, eo non tenetur quia libertas possidet [54].

c) *In opinione probabili* de sola liceitate, quamvis minus subiecto probabili, tenet libertas: nam quod probabile est recte fieri, recte ac prudenter creditur licitum; quod autem recte ac prudenter creditur licitum, recte ac prudenter fit [55].

73.—3.° Io. Reuter, nobilis theologus scribens versus dimidium saec. XVIII, sic Probabilismi theoriam tradit:

a) *Dubium speculativum* invincibile in materia iustitiae prudenter resolvitur pro libertate quando ei favet legitima possessio; immo, ex communiori sententia idem obtinet in materia aliarum virtutum [56].

b) *Stante opinione directe probabili* pro libertate, quamvis aeque aut minus probabili quam opposita stante pro lege, licite illam sequimur ubi agitur de solo licito: lex enim graviter incerta vel invincibiliter ignorata non obligat practice [57].

74.—4.° A. Terillus, coaetaneus Reuter, hoc statuit principium: exorto dubio invincibili de actionis liceitate, sufficit certa probabilitas de liceitate, sive aequalis sive etiam minor quam est probabilitas opposita de illiceitate, ut actio iam sit practice licita [58].

a) *In aequali probabilitate* manet libertas, quia inter alia argumenta a Terillo invocata quam latissime, tunc possumus opinari pro actionis li-

53. Tanner, *Theol. schol.* t. 2 d. 2 q. 6 n. 44-45.
54. Tanner, ibid. n. 47-49.
55. Tanner, ibid. n. 30-35.
56. Reuter, *Theol. mor.* p. 1 tr. 2 c. 2 n. 81-89.
57. Reuter, ibid. n. 101-102.
58. Cf. Terillus, *De consc.* q. 18 n. 20; q. 19 n. 1 q. 1; q. 22 n. 2.

ceitate, iuxta ipsius theoriam de libera ad placitum prudenti opinabilitate partis etiam aestimatae ut aeque vel etiam minus probabilis quam est opposita; atqui quidquid prudenter iudicamus licitum, est eo ipso nobis prudenter seu licite practicabile [59].

b) *In inaequali probabilitate* itidem adhuc stat practica libertas: etenim praeter alias plures rationes ab eo adhibitas, lex insufficienter promulgata aut lex invincibiliter incerta, non obligat; —praeterea, licite fit quod prudenter iudicatur universaliter licitum: sed stante ratione probabili pro liceitate, prudenter ex imperio voluntatis possumus assentiri liceitati ut verae, etiam quam vidimus ex propiis argumentis minus probabilem [60].

75 Probabilismus recentiorum.—1.° Th. Bouquillon, praestans auctoritate inter modernos Probabilistas, sic evolvit systema:

a) *Dubium intellegit late,* prout comprehendens sive suspensivum sive opinativum, «adeoque omnem designat mentis statum morali certitudini inferiorem». Admittit autem ut psychologice possibile opinari ex motione voluntatis pro parte perspecta ut aeque aut etiam minus probabili quam opposita: ita tamen, ut tale imperium non sit rationabile ex amore veritatis formaliter, sed posse illud esse tale ex motivo extrinseco, v. c. pietatis, religionis etc. [61].

b) *Purificatio huius dubii,* sive ex dubio iuris sive ex dubio facti, circa obiectivam actionis liceitatem, est obligatorie tentanda, nisi tutiora sectari velimus; et quidem sive directe per possibile examen iuris aut facti dubii, sive indirecte per applicationem idonei principii quod dubium sufficienter purget in favorem sive obligationis sive moralis libertatis, v. c. per principium possessionis, quod videamus certo applicabile ad casum [62].

c) *Manente gravi dubio* seu incertitudine, ita ut libertas et obligatio resultaverint aequaliter vel inaequaliter probabiles, seu motivis fundatae aeque aut non aeque gravibus, videndum est utrum et quatenus adhuc tale dubium indirecte resolvi possit pro liceitate vi alicuius principii certi quod permittat concludere ut certam subiectivam et practicam actionis liceitatem. Hoc autem principium illud est: nulla obligatio obiectiva mere probabilis parit obligationem subiectivam [63].

59. Terillus, ibid. q. 21 n. 4.
60. Terillus, ibid. q. 23 n. 14-30, n. 350.
61. Bouquillon, *Theol. mor. fundam.* n. 282 p. 528 et n. 269 p. 512.
62. Bouquillon, ibid. n. 283-292 p. 530-544.
63. Bouquillon, ibid. n. 292-293 p. 543-546.

d) *Demonstrat principium hoc* Probabilismi proprium ex illis verbis S. Thomae: «Nullus ligatur per praeceptum aliquod, nisi mediante scientia illius praecepti»; quod dicit applicatum fuisse a Probabilistis omni verae incertitudini de obiectiva actionis liceitate; immo, quod validum declarat pro dubio etiam de lege divina et naturali, necnon de obligatione quavis sive contrahenda sive exstinguenda [64].

76.—2.° Victor Frins, qui latius fortasse inter modernos Probabilistas quaestiones de conscientia morali exagitavit, sic Probabilismum exponit:

a) *Praemittit quaestionem* vere fundamentalem de possibilitate quam admittit et efficaciter tuetur, duarum sententiarum seu enuntiabilium contradictorie oppositorum, etiamsi non sint opinata, quae pro eodem intellectu maneant simultanee probabilia etiam intrinsecus, ex gravibus nempe rationibus ab ipsa re deductis, atque quae uti probabilia ab eodem subiecto affirmentur, quin id ferat duplicem assensum simultaneum contradictorium [65].

b) *Thesis Probabilismi* statuitur ab ipso dependenter tantum a gravi probabilitate comprobata et aliter impurgabili liceitatis actionis, praecisive sub his praesuppositis ab eo quod de ipsa habeatur dubium strictum aut etiam videatur saltem ab aliis prudentibus et sapientibus opinata. Statuitur autem illa sub his terminis ad sensum: in quaestione de solo licito, licite sectamur partem pro liceitate aestimatam graviter probabilem.

c) *Id contendit probare* multipliciter, non quidem fortasse semper sufficienti efficacia: *sed maxime,* ex insufficientia legis dubiae aut incertae ad subiective ligandum; —item, quia liceitas probabilis est liceitas rationi consentanea et inde rationabiliter practicabilis; —pariter, quia homo utpote naturaliter dominus et possessor propriarum actionum, nequit nisi per legem certam deturbari ab huius possessionis beneficio.

77.—3.° Noldin-Schmitt, vulgatissimus si quis auctor probabilista hodiernus, sic quoque procedit dum Probabilismum tuetur:

a) *Sententiam probabilem* eam aestimat quae habet «motiva talis ponderis ut vir prudens assensum praebere possit cum formidine oppositi», id est, opinativum. Sed cum teneat liberam opinabilitatem partis etiam minus probabilis, inde quod sententia dicta minus probabilis adhuc sit pro ipso sententia vere probabilis iuxta datam definitionem.

64. Bouquillon, ibid. n. 298 p. 558; n. 301-302 p. 564-566.
65. Cf. Frins, *De act. hum.* 3, n. 189.

Attamen cum praefata libera opinabilitas determinetur a voluntate sub ratione boni, inde quod «recte dicitur non esse plus veritatis in opinione quam in dubio proprie dicto», seu suspensivo. Pro Noldin igitur parum tandem interesse debet ad thesim probabilisticam, quod liceitas fuerit opinata; multum e contra, quod ea sit pro subiecto graviter probabilis; et consequenter pro eodem idem erit dubium probabile ac opinio probabilis [66].

b) *Praescindit a principio possessionis,* saltem ut efficaciter et generaliter resolutivo dubiorum moralium positivorum, tum quia est dubie applicabile extra materiam iustitiae, —tum quia applicatum non infert certitudinem, sed meram praesumptionem dominii pro possessore, —tum denique quia in dubio de cessatione legis, huius possessio dubia, nulla practice est possessio ad effectum; dubia autem est legis possessio, ubi incerta est legis permanentia. Ibid. n. 251.

c) *Proponit Probabilismum* sub hac formula: licitus est usus opinionis minus probabilis pro libertate; sed haec propositio minus idonea videtur, ad intentum, quippe quae non satis praescindere videatur, saltem terminologice, a quaestione de libera opinabilitate vel inopinabilitate partis etiam minus probabilis; cum tamen ex praeiactis satis constet quod opinionem hic intellegat Noldin ut synonimam dubii probabilis, et quidem sensu obiectivo et lato sumpti, pro enuntiabili nempe de quo habeatur probabilis aut dubitatio aut opinio. Ibid. n. 235 et 237.

d) *Demonstrat Probabilismum* intrinsece ex inefficacia ad subiective certo ligandum legis *sive dubiae,* quia nullus ligatur praecepto nisi mediante scientia praecepti, ut ait Angelicus, —*sive incertae,* ne effectus certae ligationis superet eius causam, legem nempe incertam; est autem dubia et incerta lex seu obligatio illa contra quam militat vera et solida probabilitas, seu quod idem pro ipso est, opinio vere et solide probabilis. Ibid. n. 239 [67].

c. *De Probabilismi duplicitate*

78. Materia tractanda.—1.° Duplex distinctus est *aliquando* Probabilismus, prout ille videlicet reperitur declaratus et defensus ab ipsius patronis, iuxta rigiditatem applicationis maiorem vel minorem *solidae proba-*

66. Cf. Noldin-Schmitt, *Summa Theol. mor.* De princ. n. 222 et 225.

67. Similiter ac Noldin-Schmitt procedit recentissime Zalba, *Theol. Mor. Summa,* 1, 261 et 269, facile pro nobis inter hodiernos auctores probabilistas ceteroquin vere egregios, praestans et plenitudine doctrinae et efficacia demonstrationis; licet, quod nobis quidem minus placet, adhuc utatur in enuntiatione theseos probabilisticae terminologia, classica sane, sed minus forte idonea, duplicis nempe *opinionis* contrapositae.

bilitatis ad resolvendum pro practica libertate: Probabilismus dictus nempe *absolutus*, et Probabilismus *moderatus*, facilius ille quam is admittens casum duplicis probabilitatis contrapositae *non aequalis moraliter*, ut opportune videbimus.

2.° Sed ex alio capite forte duplex quoque Probabilismus sit distinguendus: alter *purus* quem dicere possumus, alter autem *mixtus*, prout videlicet in quaestione dubia de licito resolvenda stet vel non stet universaliter pro practica libertate ex quo haec est solide probabilis, sed admisceat alia systemata resolutoria.

Utramque distinctionem nunc intendimus crisi subicere, incipientes ab hac altera quam insinuavimus.

1. Quaestio de Probabilismo mixto

79. Praevia systematum gradatio.—1.° Collatio systematum quibus resolvitur casus de actionis liceitate vel de legis obligatione graviter incerta, facile dat hanc gradationem concatenatam a rigidioribus ad benigniores solutiones, in qua apparent systemata plus minus inter se permixta. Nimirum:

a) *Tutiorismus* resolvit semper in dubio sive aequilibri seu proprio, sive inaequilibri seu opinativo pro tutiori extremo licet minus forte probabili: id est, pro actionis practica illiceitate seu legis practica obligatione: quin logice saltem excludere possit, si sit Tutiorismus mitigatus, applicationem principiorum reflexorum subsidiariorum, ut principium possessionis vel praesumptionis, etc., ubi ea rite applicata, post frustra tentatam certiorationem directam, dent practicam libertatem seu actionis practicam liceitatem saltem ut probabilissimam.

b) *Compensationismus* semper itidem resolvit in dubio pro tutiori parte; sed ita ut incommodum proportionatum probabilitati qua noscatur obligatio et consequens illiceitas actionis praetermissivae huius obligationis, excuset moraliter periculum intrinsecum legem transgrediendi, quod fert stare pro libertate. Est ergo Tutiorismus compensationista, sed nihilominus mitior saepe in re quam cetera systemata praeter Probabilismum.

c) *Probabiliorismus* in dubio aequilibri consentit Tutiorismo, salvo quod principia subsidiaria reflexae certiorationis reddant probabiliorem pro subiecto, ideoque pro ipso prudenter opinabilem practicam libertatem; —in dubio inaequali impurgabili per principia subsidiaria quae aequilibrent utramque partem, aut alterutram moraliter certificent, resolvit pro parte

probabiliori, ideoque pro practica libertate si ea appareat subiecto probabilior. En Probabiliorismum admixtum Tutiorismo.

d) *Possessionismus* stat practice in quolibet dubio etiam opinativo de illiceitate actionis pro possessore, qui nunc erit obligatio, nunc libertas. Est ergo systema purum, seu nulli alii admixtum.

e) *Aequiprobabilismus* in dubio aequilibri impurgabili resolvit pro possessore; in non aequilibri itidem impurgabili, per ipsius nempe reductionem aut ad certitudinem de determinato extremo, aut ad dubium aequilibre de utroque, pronuntiat standum esse practice pro parte probabiliori. Est ergo systema participans tum de Possessionismo tum de Probabiliorismo.

80.—2.° Succedit ordine gradationis *Probabilismus,* in quo fieri posse videntur provisorie hae distinctiones itidem graduales, primo saltem ipsarum intuitu:

a) *Probabilismus originarius* seu Medinae, in dubio aequilibri impurgabili resolvit pro tutiori parte; —in dubio autem inaequali itidem impurgabili, ideoque iam opinabili pro parte saltem probabiliori, resolvit pro libertate, si dum ea est etiam probabilior pro sapientibus et prudentibus, ideoque iisdem opinabilis, subiecto est etiam solide probabilis quamvis minus. En Probabilismum quodammodo admixtum, ut videri potest, et Tutiorismo et Probabiliorismo.

b) *Probabilismus* Suarezii et quamplurium Probabilistarum post ipsum, in dubio aequilibri illud purgat per principium possessionis: unde non manet iam locus in casu ad applicandum Probabilismum, qui solum valet pro moraliter excusanda lege cuius gravis incertitudo sit aut directe aut reflexe impurgabilis; —in dubio inaequilibri pariter impurgabili resolvit pro libertate etiam minus subiecto probabili, sed quae videtur probabilior aliis, ideoque ipsis est opinabilis. En Probabilismum qui videri potest admixtus tum cum Possessionismo sive puro sive aequiprobabilista, tum etiam cum Probabiliorismo.

c) *Probabilismus hodiernus* in quolibet dubio probabili impurgabili seu directe seu reflexe circa obligationem, quod sit sive aequaliter sive inaequaliter probabile pro subiecto, opinabile vel etiam inopinabile sive pro subiecto sive etiam pro aliis, resolvit semper pro libertate graviter probabili. En Probabilismum purum, seu nulli alteri systemati certissime iam admixtum.

81.—3.° Quaerimus igitur, utrum et quatenus Probabilismus sive Medinae sive etiam fortasse Suarezii, iure haberi possit ut Probabilismus mix-

tus, seu participans de aliis sytematibus efformativis conscientiae certae in dubia actionis liceitate, seu in dubia legis obligatione; et nominatim, utrum et quatenus participent aut de Probabiliorismo, aut de Aequiprobabilismo possessionista, aut etiam de utroque.

82. Quaestio circa Medinam.—1.° Medina *solum pronuntiat* pro practica libertate, quando actionis liceitas perspicitur a subiecto ut prudenter opinata vel opinabilis sive per ipsum subiectum sive per alios: non autem est illa opinabilis nisi pro subiecto cui ea sit probabilior. De cetero semper pronuntiat pro tutiori. Exinde:

a) Medina *est tutiorista* tum in dubio stricto invincibili sive ex nullitate rationum contrapositarum hinc inde stantium, sive ex morali earum aequalitate: in utroque autem casu supponitur liceitas non perspecta a subiecto ut non imprudenter opinata per alios; nam ipsa sic perspecta, iam pro ea pronuntiaret Medina.

b) Medina *est itidem tutiorista,* aut saltem videtur talis habendus a fortiori, quando illiceitas ab ipso aestimetur ut probabilior, nec tamen simul liceitatem perspiciat non imprudenter opinatam per alios qui eam aestimaverint ut probabiliorem sive directe sive reflexe.

83.—2.° Medina ita defendit *suam thesim* de licita practicabilitate opinionis probabilis etiam alienae contra propriam quae illam deneget ut minus probabilem, ut si vera sit nostra crisis superius in n. 46-50 instituta, de vi probativa argumentorum quibus eam Medina tuetur, in tantum ea censeri possunt efficacia ad intentum, si secludimus ultimum argumentum seorsim satis forte labile, in quantum supponimus quod subiectum, deferendo auctoritati et argumentis opinionis oppositae, hanc sibi non quidem *psychologice*, sed certe *moraliter* appropriat, atque ita tandem iuxta aliis probabiliora operatur, prout ea videt uti talia ab illis acceptata.

84.—3.° In hoc igitur casu, prout est nostra sententia, ratio formalis cur licita habeatur practica sectatio alienae opinionis stantis pro liceitate contra subiecti sententiam de illiceitate huic probabiliorem, videtur tandem esse *prudens opinabilitas* opinionis alienae, quam subiectum videt non imprudenter actuatam aut actuabilem per sapientes et prudentes, et quam sibi *moraliter* appropriat ad praxim dirigendam, integra tamen manente interea propria psychologica adhaesione opinativa ad oppositum ut sibi probabilius, iuxta argumenta rei intrinseca prout ea ab ipso aestimantur.

85. Confirmatio interpretationis.—1.° Confirmari videtur *haec interpretatio*, si attendimus Medinam in stricto dubio, in quo non detur

aliorum probabilis opinio ex probabilioribus pronuntians pro libertate, quam sibi appropriare possit subiectum dubitans, pronuntiare standum esse tunc pro tutiori parte; dum in dubio pariter aequilibri, ex aequali nempe probabilitate pro subiecto duarum opinionum contrapositarum quas videat respective acceptatas non imprudenter a sapientibus et prudentibus ut cuiusque patronis probabiliores, pronuntiat pro libertate ad eligendum inter utramque, sicut iam ante MEDINAM admissum fuisse communiter vidimus inter Probabilismi praecursores.

86.—2.° HAEC INQUAM *non facile explicari posse* videntur, nisi quia pro MEDINA ratio formalis motiva cur ipse declaret tutum sectari aliorum probabilem opinionem de liceitate contra propriam pro illiceitate stantem, quae eo ipso in theoria tunc communi supponitur opinanti probabilior, *non est formaliter* quod propria de illiceitate opinio sibi probabilior, permittat manere adhuc graviter sibi incertam actionis illiceitatem, et inde graviter adhuc fundatam eiusdem liceitatem, sed quod recte sibi possit in casu *moraliter* appropriare alienam opinionem, iuxta probabiliora a propriis auctoribus efformatam: qua appropriatione morali constituitur subiectum iam operans iuxta probabiliora, uti ipsa sunt talia ab aliis sapientibus et prudentibus aestimata.

87.—3.° EQUIDEM, si ratio formalis motiva esset pro MEDINA gravis fallibilitas propriae opinionis de illiceitate, quae permittit manere ut minus utique graviter, sed graviter adhuc fundatam liceitatem, *cur in dubio gravi aequilibri* pro subiecto neque tamen ab aliis opinato, quando nempe tum liceitas tum illiceitas aestimatur aeque graviter fundata, non permittit a fortiori stare practice pro liceitate? Inde est quod Probabilismus MEDINAE forte non immerito declarari potest ut Probabilismus *mixtus* cum Probabiliorismo, seu etiam ut Probabiliorismus *mitigatus*, aut etiam si velis *ampliatus* ad probabilioritatem per alios talem aestimatam non imprudenter.

88.—4.° SI IGITUR MEDINA *non pronuntiat pro libertate* per alios opinata, quam ii viderint ut probabiliorem, nisi in quantum subiectum cui libertas est minus probabilis hanc videt ut adhuc vere probabilem, id non est quia ratio pronuntiationis pro libertate sit formaliter haec probabilitas: haec non attendi videtur a MEDINA *nisi ut mera condicio* necessaria ut subiectum prudentem aestimare possit aliorum opinionem, et inde prudentem etiam huius appropriationem moralem ad propriam praxim dirigendam.

Atque haec quae fortasse solum implicite reperiri videntur apud MEDINAM, distinctius adhuc manifestantur apud G. VAZQUEZ, easdem quaestiones resolventem similiter in suo Commentario ad 1-2 S. THOMAE, exeunte

saec. XVI edito, paucis omnino elapsis annis ab edito MEDINAE Commentario. Liceat igitur nobis huius insignis Theologi expositionem distinctius ad intentum nostrum proponere et crisi subicere.

89. Probabilismus G. Vazquez.—1.° UT PRAESUPPOSITUM AD QUAESTIONEM, tria praemittenda censet:

a) *Statuit primo differentiam* inter opinionem et dubium, stantem in eo quod mens perspiciat vel minus maiorem convenientiam praedicati cum subiecto: maior convenientia aestimata dat opinionem; aliter datur dubium. Unde ex VAZQUEZ assensus opinativus esentialiter est ex probabilioribus et pro sic aestimatis.

b) *Qui opinatur igitur* per intrinseca rei inquisitae argumenta, non potest interea per principia pariter intrinseca opinari pro opposita parte, nam haberet simul assensus contradictorios; sed potest per extrinseca principia, id est, per auctoritatem aliter opinantium, iudicare idipsum probabile, id est, illud aestimare ut etiam prudenter opinabile.

c) *Non licet operari* secundum opinionem alienam contra propriam quae operationem iudicat illicitam, nisi quatenus quis praevie iudicet sibi licitum tunc sic operari. Sed hoc iudicium singulare non poterit haberi in casu per propria principia, dum perseveret subiectum in propria opinione universali de illiceitate talis actionis; ergo non restat nisi ut iudicium eiusmodi efformetur ex auctoritate contrariae opinionis, ratione cuius aestimamus eam ut probabilem, id est, prudenter opinabilem [68].

90.—2.° EX VERA SENTENTIA, iam in scholis multo ante MEDINAM communi, ut ait VAZQUEZ, ibid. n. 14, licite operatur *vir doctus* contra propriam opinionem stantem pro actionis illiceitate, sequendo aliorum de eiusdem liceitate opinionem, quam ipse per extrinseca auctoritatis principia iudicat probabilem in universum consideratam, et quam sibi applicat iudicando iam in particulari sibi licitum iuxta ipsam operari. Idque quintuplici sequenti argumento probat:

91. Primum Vazquezii argumentum.—1.° OPINIO QUAE AESTIMATUR *probabilis* eo ipso aestimatur defendibilis sine temeritate; ergo etiam sana conscientia practicabilis: ex quo enim illam ex auctoritate suorum patronorum iudicamus probabilem seu etiam prudenter opinabilem, iam possumus secundum ipsam pronuntiare prudenter nostrae singularis actionis

68. Cf. VAZQUEZ, *In 1-2* d. 62 c. 3.

liceitatem, et sic recta conscientia operari. Convertimus autem nos in casu probabilitatem cum prudenti opinabilitate, quia etiam prudentem opinabilitatem dat auctoritatis argumentum cui cedimus in casu iuxta VAZQUEZ.

92.—2.° E NOSTRA QUIDEM OPINIONE, ut haec ratio prout iacet aliquid valeat ad intentum, debet supponi *moraliter* appropriata aliorum opinio de liceitate prout opinio est seu assensus ex motivis perspectis ut probabilioribus prae oppositis: ita igitur ut operemur tandem deferentes aliorum auctoritati quae liceitatem iudicant etiam prudenter opinabilem, ideoque eo ipso probabiliorem. Sic autem iam videtur VAZQUEZII Probabilismus iustificari, prout ita ipse fit revocabilis ad Probabiliorismum, sicut antea diximus exponentes et iudicantes MEDINAE doctrinam et argumenta.

93.—3.° SED ANTEQUAM ULTERIUS PROCEDAMUS, oportet attendere quatenus pro VAZQUEZIO videatur convertibilis ad invicem, ut superius asseruimus, probabilitas opinionis alicuius cum ipsius *prudenti opinabilitate*: id enim censemus momenti non levis ad quaestionem nostram de Probabilismo VAZQUEZII, ut iustificato tandem per ipsius reductionem ad Probabiliorismum.

E nostra igitur opinione dari videtur talis pro ipso convertibilitas, conversione quidem non perfecta sed imperfecta: non inquam perfecta, seu in quantum convertibilitas asserta sit actuabilis pro quolibet qui iudicet ut probabile seu opinabile aliquid; sed certe conversione imperfecta, in quantum omne probabile ideo tale est pro VAZQUEZ quia videtur opinatum per prudentes, quamvis talis opinabilitas non sit actuabilis pro illis qui credant oppositum potioribus rationibus fundatum. Et tunc, quando sic affirmatur probabilitas opinionis oppositae opinioni nostrae, asserimus etiam prudentem illius opinabilitatem, videlicet *per alios*.

Profecto, ex eodem VAZQUEZ, assensus opinativus poni non potest nisi pro parte quae potioribus pro subiecto rationibus aestimetur fundata, ut constat aperte ex definitione quam ipse tradit opinionis in n. 10. Unde ait postea in n. 12, opinantem ex intrinsecis rei principiis, nonnisi ex auctoritate posse contrariam opinionem habere ut probabilem. Atqui auctoritas dat etiam talis opinionis prudentem opinabilitatem; principia autem intrinseca opinionis contrariae opinioni nostrae tantum eliduntur ut efficacia pro nobis ad fundandam propriam nostram opinionem, non autem eliduntur ad ostendendum etiam nobis extremum cui favent *ut facile verum*.

94. Alia Vazquezii argumenta.—1.° LICITUM *est adquiescere*, ait VAZQUEZ, l. c. n. 15, opinioni peritorum quae et probabili ratione fundatur et reprehensione caret prout talis opinio est. Atqui, subsumimus nos, opinio peritorum cui *ut tali* adquiescimus, non est eisdem talis opinio in mente

Vazquezii, nisi quia probabilioribus argumentis suadetur ipsis quam opposita.

Aliunde, qui operatur deferendo aliorum auctoritati et opinioni, sequitur eorum iudicium de actionis liceitate, quod quidem probabilius est. Ergo pariter Probabilismus non aliter tandem iustificari sic videtur, nisi quatenus reducitur quadantenus ad Probabiliorismum.

95.—2.° Subditus parere debet *Superiori,* arguit ibidem tertio Vazquez, quem videt praecipere secundum probabilem opinionem de iustitia et valore sui praecepti, contra propriam subditi opinionem aliter iudicantis, ut admittitur etiam ab illis qui negant posse nos umquam licite contra propriam opinionem operari. Ergo etiam licite subditus illam opinionem sibi minus probabilem sequitur, quia de illicitis faciendis dari non potest debitum; ergo etiam quivis, concludit Vazquez, potest licite sectari opinionem probabilem alterius quamvis non Superioris, propria praetermissa pro praxi: superioritas enim praecipientis nihil confert ut eius opinio censeri ideo merito debeat iam ut probabilior pro subdito ad quem terminatur praeceptum.

Debile undequaque putamus hoc argumentum, ob duplicem disparitatem allegabilem inter utrumque casum: in casu Superioris praecipientis videmus hinc inde periculum probabile cavendum, laedendi nempe ius Superioris si eius praeceptum iustum et validum sit, ut probabiliter est, et aliunde rem illicitam agendi ut probabilius putamus esse rem praeceptam; dum in altero casu stat tantummodo periculum rem illicitam patrandi.

Deinde, ratio ex qua etiam certo tenere potest praeceptum Praelati quod opinamur invalidum, erit ratio exigentiae communis boni et tutela humanae auctoritatis, quae excuset oppositum periculum etiam probabilius quam est validitas praecepti, atque etiam imponat illud subire.

96.—3.° Arguit quarto Vazquez in n. 16, quia sicut imprudens non est in re non praecepta stare consilio probabili aliorum peritorum contra proprium, sic etiam pariter in re praecepta, prout est casus noster, qui est de illiceitate actionis per praeceptum.

Hoc autem argumentum patitur eamdem animadversionem factam superius ad secundum et tertium, quibus prorsus affine videtur, ne dicam identicum.

97.—4.° Probat ultimo, ibid., quia si illicitum est operari contra propriam opinionem, ea enim stante non potest formari iudicium conscientiae necessarium quod licite operemur in casu, tunc id quoque valeret etiamsi quis solus opinaretur contra ceteros unanimes: id autem incredibile est.

Levior quidem nobis videtur haec confirmatio: etenim in tali hypothesi prudenter quis plus quam dubitaret de soliditate propriae opinionis, secundum principia ipsa quae sapienter continuo tradit ipsemet VAZQUEZ, in n. 17 s. circa rectam aestimationem opinionis probabilis.

98. Complementa Vazquezii.—1.° DUBIUS SUSPENSIVE *per intrinseca principia* a fortiori poterit prudenter stare opinioni probabili aliorum quam maluerit, si nempe utrumque extremum videt ab aliis hinc inde prudenter opinatum: si enim prudenter stare possumus iuxta dicta, per extrinsecum auctoritatis principium, opinioni quae sit nostrae opinioni contraria, *a fortiori* quando tali opinione caremus ob aestimatam principiorum intrinsecorum insufficientiam ad opinandum per nosmetipsos. Cf. VAZQUEZ, ibid. n. 19.

99.—2.° ARGUMENTA CONTRARIA suae thesi revocat ad duo VAZQUEZ, in c. 9 n. 43-48, atque ea sic resolvit:

a) *Non licet subire* periculum peccandi; id autem habetur sectando opinionem minus tutam. Respondet autem VAZQUEZ, id implicare tutiorismum irrationabilem et nimis durum, ex quo minus tutum sectari non erit licitum nequidem quando illud habeamus ut vere probabilius.

Et addit VAZQUEZ, n. 44: «quoties habetur assensus opinionis, sive sit per intrinseca principia sive per extrinseca, nec dubia manet conscientia», agens iam non subit periculum peccandi formaliter, sed solum peccandi materialiter, idque excusabiliter quia tunc *prudenter* iam illud subit.

Assensus igitur opinionis prudens est qui excusat periculum peccandi: qui assensus opinativus est *proprius* subiecti si habeatur per intrinseca principia; est *mere appropriatus*, si per extrinseca auctoritatis, ut videtur prodere tota theoria VAZQUEZII: in utroque autem casu iustificatio petitur *ex prudenti opinabilitate* de actionis liceitate, quam ad casum singularem applicamus per iudicium conscientiae: et sic denuo habere videmur Probabilismum iustificatum per ipsius aliqualem reductionem ad Probabiliorismum.

b) *Altera difficultas posset* ad nostrum intentum praetermitti, sed additur in complementum doctrinae a VAZQUEZ propositae: illa est, quod operans contra propriam opinionem aut agit contra iudicium conscientiae, aut fingitur habere duos assensus contradictorios, licere scilicet sibi et non licere taliter operari: hoc ultimum est absurdum; ergo remanet quod agat contra conscientiam.

Resolvit VAZQUEZ in n. 45 s., quod agens contra propriam opinionem agat ex hoc unico iudicio determinato conscientiae, efformato per appro-

priationem opinionis alienae: mihi licet nunc agere istud. Neque is assensus singularis, quem habet pro iudicio conscientiae, est contradictorius illius assensus universalis quem retinet ex propria opinione per intrinseca principia efformata de illiceitate illius generis actionis: hoc enim est de illiceitate secundum actionis naturam, ideoque de illiceitate obiectiva et materiali; prius autem singulare est de liceitate formali, quam concludit agens non ex citata propria opinione, sed ex principio: licitum est se conformare opinioni probabili alterius, ita ut sic gestum non imputetur ad culpam, ex quo illud praestatur secundum opinionem probabilem alienam, quae talem actionem iudicat, ex sibi quidem probabilioribus, secundum propriam naturam ut licitam etiam obiective et materialiter.

100. Conclusio in crisi instituta.—1.° Comparando inter se Probabilismum originarium Medinae et Vazquezii cum Probabiliorismo, illud resultare videtur:

a) *In dubio stricto aequiprobabili* in quo subiectum versetur, Probabiliorismus et Probabilismus originarius resolvunt ad unum pro tutiori parte: Probabiliorismus quidem, semper; Probabilismus originarius, dum liceitas actionis non perspiciatur probabiliter opinata vel opinabilis per alios.

b) *In dubio non aequiprobabili,* Probabiliorismus resolvit itidem semper pro parte tutiori, dum tamen liceitas non sit subiecto probabilior; Probabilismus originarius resolvit pariter pro tutiori parte, sed dum liceitas non aestimetur prudenter ut probabilior sive subiecto, sive saltem aliis quorum auctoritati prudenter deferre possit subiectum.

101.—2.° Concluditur ergo, Probabilismum originarium non videri tandem nisi quemdam Probabiliorismum mitigatum, qui *ampliat* nempe resolutionem pro libertate a casu in quo haec est opinabilis pro subiecto, utpote quam prudenter istud aestimet probabiliorem, ad casum etiam in quo liceitas aestimetur a subiecto non imprudenter opinata per alios qui eam aestimant probabiliorem, dum pro subiecto est solum mere probabilis, seu non imprudenter opinabilis vel opinata per alios in theoria Vazquezii.

102.—3.° Probabilismus originarius *revocabilis est reflexe* ad Probabilismum purum, resolventem pro practica libertate, semel atque liceitas actionis aestimetur a subiecto ut solide probabilis, quamvis illiceitas habeatur simul ut probabilior, si Probabilismus purus acceptatur ut opinio vere probabilis: est enim iuxta Probabilismum originarium licite practicabilis liceitas, quam tueatur opinio etiam aliena aestimata ut solide probabilis.

103. **Quaestio circa Suarez.**—1.° Probabilismus suarezianus huc summarie redit, iuxta superius dicta ad n. 56-67:

a) *In dubio stricto* seu suspensivo de obligatione et de libertate, quod sit *irreductibile* ad probabilem opinionem, resolvit ex principio possessionis pro possessore, qui nunc erit lex seu obligatio, nunc libertas: dubium autem eiusmodi est necessario aequilibre, seu in quo nec lex nec libertas sic praevaleat rationibus, ut evadat rationabiliter affirmabilis opinative tamquam vera.

b) *In dubio eodem reductibili ad opinionem,* in quo libertas seu non obligatio videatur ut non imprudenter opinata vel opinabilis sive per ipsum subiectum quod eam videat ut probabiliorem, sive etiam per alios qui eam sic aestiment, dum subiectum ipsam non habet plus quam mere probabilem, resolvit pro practica libertate seu pro practica actionis liceitate.

Rationem dat, quia «quotiescumque est opinio probabilis hanc actionem non esse malam, vel prohibitam, vel praeceptam, potest aliquis formare conscientiam certam vel practicam conformem tali opinioni»: idque probat, tum quia maior cognitio in singulis actionibus est moraliter impossibilis, tum quia inhumane obligarentur omnes ad conferendas in casu singulas opiniones pro seligenda probabiliori, tum denique, atque est sufficiens ratio pro Suarez, «quia quando est iudicium probabile quod nulla lex sit prohibens vel praecipiens actionem, talis lex non est sufficienter proposita vel promulgata», ideoque neque practice interea obligare potest ex propria eiusdem vi [69].

104.—2.° Applicatio possessionis pro resolutione casuum de obligatione graviter incerta non extenditur ab Eximio ad casum in quo non obligatio seu libertas sit pro subiecto probabiliter opinata vel opinabilis aut ab ipso aut saltem ab aliis libertatem aestimantibus ut probabiliorem, quae pro subiecto non sit nisi graviter probabilis.

Id patet, in primis ex ipsa contrapositione duplicis hypothesis quam facit, dubii nempe non opinabilis in quo pronuntiat pro possessore, et dubii opinabilis in quo resolvit pro libertate; —*praeterea,* ex generalitate theseos quam statuit, declarando licitum sectari semper probabilem pro subiecto opinionem quae stet pro libertate.

105.—3.° Concluditur exinde, ut putamus, quod Suarez, dum proponit et approbat *ut sufficiens* argumentum ad demonstrandum liceitatem probabiliter opinatam esse certam liceitatem practicam, quod lex prohibitiva,

69. Suarez, *De bonit. et malit. hum. act.* d. 12 s. 6 n. 8 (4, 451).

etiam forte pro subiecto probabilior, non sit sufficienter proposita vel promulgata, principium hoc intellegere videatur *generaliter*, de lege nempe cuius inexsistentia aut non extensio pro casu aut quomodolibet cessatio sit probabiliter opinata etiam ab aliis.

4.° His praemissis, *procedimus iam ad quaestionem* resolvendam, utrum videlicet et quatenus Probabilismus suarezianus merito haberi possit ut Probabilismus plus minusve participans de aliis systematibus reflexe certiorativis conscientiae, et nominatim sive de Aequiprobabilismo possessionista, sive de ipso Possessionismo aut Compensationismo, sive tandem de Probabiliorismo.

106. Quaestionis resolutio.—1.° Quoad Aequiprobabilismum possessionistam, *participare videtur* de eodem Probabilismus suarezianus aut ad ipsum accedit, qua parte in dubio probabili et aequilibri de lege et de libertate, resolvit practice pro possessore; *sed simul longe distat* ab eodem, dum in probabili opinione, etiam aliena, pro libertate, pronuntiat ut certam practicam libertatem, quam Aequiprobabilismus solum admittit si ea sit pro ipso subiecto probabilior.

107.—2.° Quoad nudum Possessionismum, *concordat quidem cum ipso* Probabilismus suarezianus in casu dubii aequilibris; —*sed recedit ab eo* in casu dubii probabilis opinativi: in quo quidem, dum Possessionismus censet adhuc applicabile principium possessionis, quod unice excluditur per oppositam moralem certitudinem stantem pro non possessore, Probabilismus Suarezii ab eo praescindit et resolvit universaliter pro libertate ex quo ea aestimatur probabiliter opinata quamvis per alios.

108.—3.° Quoad Probabiliorismum, Probabilismus suarezianus difficile etiam videtur effugere difficultatem superius a nobis motam contra Probabilismum Medinae et Vazquezii. Videlicet:

a) *Difficultas*, prout premens Suarezium haec est: si in dubio aequiprobabili de lege et de libertate in quo certo possidet lex, tenet iuxta Eximium certo practice lex contra libertatem, cur non a fortiori tenebit in dubio opinativo, in quo lex sit pro subiecto et probabilior et ulterius in possessione certa?

b) *Solutio nulla alia* nobis videtur efficax in doctrina suareziana complexive sumpta, nisi quod quando libertas apparet nobis ut probabiliter opinata vel opinabilis per alios, haec aliena opinio prudenter appropriari a nobis potest, non quidem psychologice ut secundum illam etiam nos opinemur, sed certe moraliter ut secundum ipsam operemur: per hanc

autem moralem appropriationem alienae opinionis quam videmus graviter probabilem, iam *secundum probabiliora uti talia* operamur; idque in dubio aequilibri inopinato et inopinabili non datur, unde llud manet resolvendum aliis principiis, id est, iuxta Suarez principio possessionis.

c) *Confirmari videtur haec solutio,* ut servetur debita cohaerentia intra doctrinam suarezianam, quia non aliter habet vim aliquam primum argumentum, quo Eximius probat suam thesim, licere nempe stare practice pro libertate probabiliter opinata, quamvis per alios.

Ait enim, quod maior cognitio de lege aut de libertate quam quae datur in probabili opinione sit moraliter impossibilis. Atqui, reponimus nos, in casu specifico Probabilismi suareziani, resolvitur pro minori tandem cognitione: magis enim incerta est nobis libertas in casu quam lex, et tamen resolvitur pro libertate, etiam quando legi favet possessio. Ergo eatenus valere potest ratio allegata, quatenus acceptatur ut propria opinio aliena, pro qua libertas est minus incerta utpote pro opinante necessario probabilior.

d) *Simile dicendum videtur* de altero argumento suareziano, quod nimirum inhumane obligarentur omnes ad conferendas in casu singulas opiniones pro seligenda probabiliori. Etenim pariter reponimus nos: cuique propria opinio est probabilior; sed propriae opinioni prudenter quis diffidit, et prudenter stat alienae, non quidem ut mere probabiliter verae, sed ut probabilius verae.

109. Conclusio in quaestione.—1.° Probabilismus suarezianus, resolvens in dubio aequilibri pro possessore, in opinione autem etiam minus probabili pro libertate cui illa faveat, *accedit ex parte* ad Possessionismum et ad Aequiprobabilismum possessionistam; *speciem fert* fundatam cuiusdam Probabiliorismi mitigati seu ampliati, si velit salvari plena cohaerentia logica in doctrina ab Eximio proposita dum utrumque casum considerat, fundat et resolvit.

110.—2.° Probabilismus suarezianus *viam stravit quadantenus ipsi Compensationismo,* dum in dubio stricto seu aequilibri invincibili de actionis sive liceitate sive illiceitate resolvit «id esse agendum quod iuxta materiae exigentiam et negotii qualitatem minora habet incommoda, omnibus pensatis». Iudicium enim conscientiae, ut dicebamus ad n. 57, est *prudentiale;* atqui prudentiae proprium est in agendis id eligere quod minus habet incommodi iuxta praefatas materiae exigentias et negotii qualitatem [70].

70. Cf. Suarez, *De bonit. et malit. hum. act.* d. 12 s. 5 n. 6 (4, 448).

Neque tamen ideo facile redarguitur Suarez de inconsequentia, dum hanc ipsam solutionem non extendit cum Compensationistis ad casum opinionis: quia in dubio stricto, utrimque inopinato et inopinabili, ut supponitur, etiam per alios a subiecto, *par est causa* sive obligationis sive libertatis; quae paritas pro Suarez recte resolvitur pro parte cuius sectatio practica aestimatur minus habere incommodi. Sed in opinione utrimque iam stante, causa libertatis opinata quamvis per alios a subiecto, et pro hoc probabiliter ab aliis opinata, fit *in meliori positione* quam obligatio, mediante nempe morali appropriatione per subiectum alienae opinionis, quae pro libertate ut probabiliori stat.

111.—3.° Probabilismus suarezianus *ansam facilem dare potuit* posteriori Possessionismo morali: si enim in dubio aequiprobabili praevalet ex possessione extremum pro quo illa stet, non facile constabit cur non par praevalentia sit practice admittenda in casu duplicis opinionis contrapositae, praesertim cum taxatio comparativa contrapositae huius probabilitatis in singulis casibus admittatur a Suarez ut excedens communem hominum facultatem, ut eruitur ex duplici priori argumento quo ipse pro casu opinionis propriam thesim defendit. Cf. n. 103.

112.—4.° Probabilismus suarezianus praeterea, similiter distinguendo:

a) *Prout in dubio aequilibri,* inopinato et inopinabili, resolvit practice pro possessore, fundatur ad sic resolvendum principio possessionis, plus quidem iuridico quam morali, quod nonnisi analogice trahitur extra materiam iustitiae commutativae propriam, et quidem cum efficacia morali resolutoria sive pro obligatione sive pro libertate valde incerta et disputata, ut alias videbimus, et inde practice insufficienti ad fundandum dictamen conscientiae certum sive pro obligatione sive pro libertate cui respective applicetur.

b) *Prout in probabili opinione,* etiam aliena, de libertate seu non obligatione pronuntiat pro practica libertate, id facit ex argumento cuius efficacia excusativa obligationis excedit casum unice intentum a Suarez, libertatis nempe probabiliter opinatae: videbimus enim alibi illud esse plane validum pro casu cuiuslibet obligationis graviter incertae, etiam quae talis sit ex dubio aequiprobabili. Inde superius diximus Probabilismum suarezianum esse saltem virtualiter Probabilismum quem vocavimus *purum,* nulli scilicet alii systemati admixtum.

113.—5.° Probabilismus suarezianus, etiam qua parte est possessionista, iure videbitur *reflexive* revocabilis ex propriis ipsius principiis ad Probabilismum purum, similiter ac diximus in n. 102 de Probabilismo Medinae.

Profecto, si ex principio Eximii Doctoris, libertas probabiliter opinabilis est certa practica libertas, erit talis quoque in dubio aequiprobabili, in quo ipsa non possideat: est enim probabilis illa auctorum opinio quae etiam tunc eam sustinet, sive ob dubiam applicabilitatem possessionis extra materiam iustitiae commutativae, sive ex suareziano principio obligationis insufficienter propositae, et inde practice inefficacis ad ligandum ex propria et nuda eiusdem virtualitate. Paria autem dici posse videntur de eodem suareziano Probabilismo, qua parte accedit ad Compensationismum.

2. Quaestio de Probabilismo moderato

114. Quaestionis introductio.—1.° Quaestio praesens *non est iuris, sed facti,* ideoque pure historica atque huius loci propria: utrum nempe et quatenus merito distingui possit, intra ideologiam probabilisticam, duplex tendentia dividens Probabilismi sectatores: altera nempe dans locum Probabilismo quem vocant *absolutum,* altera Probabilismo quem designant *moderatum,* iuxta rigiditatem vel moderationem qua probabilitatem stantem pro libertate admittant ut sufficientem ad declarandam practicam libertatem ut certam.

2.° Utraque tendentia *supponitur prorsus remota* a Laxismo seu Probabilismo laxo: utraque enim tenuem probabilitatem, qua is contentus est, insufficientem declarat sive *etiam speculative,* seu etiam in rigore pure doctrinali, si extenuatio probabilitatis intellegatur corrumpens ipsam verae probabilitatis essentiam, in eo stantem ut eius motiva sint et maneant, etiam comparative ad opposita, graviter suasiva veritatis pro intellectu quoque prudentis et sapientis, sive *saltem practice,* seu pro eius prudenti usu excusativo, si extenuatio permittat salvam verae probabilitatis essentiam, sed intra minimum eius gradum aut fere talem, ob periculum grave quod intrinsece fert ne non sit extenuatio etiam essentialis atque facile proclivis in Laxismum.

115.—3.° Differt prorsus haec quaestio *a praecedenti* de duplici Probabilismo, puro nempe et mixto: nam cadit in utriusque huius generis Probabilistas, qui erunt adscribendi Probabilismo absoluto vel moderato iuxta taxationem magis vel minus latam quam admittant pro declaranda ut sufficienti probabilitate excusativa intra Probabilismum purum aut mixtum quem quisque eorum profiteatur, iuxta exposita in praecedenti quaestione.

116. Quaestionis punctum.—1.° Quaestio igitur tota est *circa aestimationem* sufficientis probabilitatis ut ea vera et solida haberi possit,

qualem iuxta quoslibet cordatos Probabilistas requirit omnino systema. Iam vero:

Admittitur iuxta omnes huiusmodi Probabilistas, aestimationem debere esse *etiam comparativam,* seu attenta vi suasiva veritatis quam habent motiva tum *absolute* seu praecisive in se ipsis considerata, tum *relative* ad opposita quae extremum illiceitatis seu obligationis suadeant.

Cum enim utrumque contrapositum extremum, obligationis nempe et non obligationis, nequeat esse simul verum, quo maior sit vis suasiva motivorum stantium pro obligatione seu illiceitate, eo minor convincitur esse in concreto vis motivorum stantium pro non obligatione seu actionis liceitate: nam eo facilius haec fallent quo facilius illa cum veritate coniuncta aestimentur.

117.—2.° Definitiva igitur *quaestio est,* utrum et quatenus cordati Probabilistae admiserint probabilitatem pro obligatione quae aestimetur ut certo aut *notabiliter probabilior,* tamquam patientem adhuc manere probabilitatem stantem pro non obligatione ut veram et solidam, adeoque prudenter practicabilem. Haec est nostra de rationabili huius quaestionis sensu interpretatio.

3.° Quapropter, Probabilistae qui dicuntur Probabilismi absoluti sectatores, non ideo tales sunt et dicuntur quia negent solidae probabilitatis aestimationem et prudentem pronuntiationem exigere ut motiva quae eam fundant reperiantur vere graviter suasiva veritatis tum in se ipsis inspecta, praecisive a motivis stantibus pro parte opposita, tum ut confligentia cum oppositis.

118. **Quaestionis resolutio.**—1.° Non videtur dubitandum exstitisse inter Probabilistas qui thesim de licita practicabilitate actionis, etiam minus quidem sed adhuc solide probabiliter licitae, intellexerint sensu Probabilismi quem vocant absolutum, ideoque etiam contra opinionem certo pro subiecto probabiliorem; —dum alii thesim explicite declararunt intra mitigationem Probabilismi moderati propriam, negantes solidam probabilitatem practicabilem illam cui opponeretur opinio de illiceitate *notabiliter* probabilior, aut etiam *certo* probabilior.

119.—2.° Quinam respective unam vel aliam positionem adoptaverint, est quaestio non ita gravioris momenti, si attendimus quae continuo pro explicatione utriusque positionis inter plerosque horum auctorum addimus. Attamen:

Id oportebit animadvertere: reperiri non semel recensitos inter Probabilistas absolutos plures auctores quos alii acensent albo Probabilistarum

moderatorum et vicissim. Sic, dum aliqui adscribunt absolutis v. c. Vazquez, Lessium, Laymann, etc., alii rectius eos adnumerant moderatis [71].

120.—3.° E NOSTRA SENTENTIA theoria Probabilismi secundum eius principia mansit inter omnes identica, si secludimus quaestionem praecedentem de Probabilismo puro et mixto, quae in rigore alia est; —differentia autem potior est, quid potissimum attendatur ab his auctoribus in expositione Probabilismi, utrum rigor theoriae in ordine purae speculationis, an potius eius practica prudens applicabilitas.

4.° ID TAMEN NON VETAT quominus adhuc, intra utramque memoratam tendentiam quam velimus admittere, alii faciliores exstiterint, ex proprio maxime cuiusque temperamento et educatione, ad concedendam solidam et gravem probabilitatem necessariam in systemate; sicut vicissim, inter ipsos Probabilioristas et Aequiprobabilistas, alii aliis facilius pronuntiant quoque probabilioritatem vel aequiprobabilitatem, dum theoriam saltem applicant ad casuum moralium resolutionem, et tamen omnes concordes sunt in propriis sui systematis principiis.

121. Distinctionis norma.—UT NORMA DISCRETIVA *quasi a priori et practica* utriusque generis Probabilistarum, antequam singulos in praesenti quaestione consideres, haec non imprudenter haberi potest:

1.° FACILE ACCENSEBIS, saltem generatim et praesumptive, Probabilismo moderato quotquot iuxta primoevam tendentiam Probabilismi, casum dubii aequilibris, etiam hinc inde probabilis, resolvant aut pro tutiori parte cum Medina et Vazquez, aut pro possessore cum Suarez, Laymann, etc.; et solum reservent principio Probabilismi casum contrapositae probabilis opinionis, si supponitur ab illis admissum ut unice opinabile extremum perspectum ut probabilius: id autem supponebant, saltem communius, priores et graviores Probabilistae.

Ratio est, quia etiam praescindendo a quaestione, utrum hi auctores opinionem quam videbant minus probabilem stantem pro libertate, declararent tuto et licite practicabilem *formaliter* prout a sapientibus et prudentibus aestimatam ut probabiliorem, ex quo pro ea opinabantur, *adhuc libertas in casu,* quam subiectum habet ut minus quidem sed graviter nihilominus probabilem, offertur tam solide probabilis a prudentibus et sapientibus aestimata, ut eam ipsi etiam tamquam probabiliorem habuerint: id autem nequit facile accidere, nisi quia talis probabilitas ut solida

71. Cf. TER HAAR, *De systemate morali antiq. Probabilistarum* (Tournai, 1894); MARC, *Instit. alph.* 1, 88; MERKELBACH, *Summa Theol. mor.* 2, 98; IORIO, *Comp. Theol. mor.* 1, 74.

et gravis est vere *qualificata,* atque etiam facile dubia *ut probabilioritas* probabilitas opposita, a subiecto ut praevalens iudicata.

122.—2.° Non exinde *a contrario* facile accensebis Probabilistis absolutis quotquot omnes Probabilismum purum repereris profitentes: sic v. c. Terillus adnumerari merito solet moderatis, et tamen est probabilista purus, et quidem ex illis qui aestimant ad libitum opinabile etiam extremum iudicatum minus probabile: quo quidem fit ut opinio sic sustentata non sit per se pro Terillo signum necessarium maioris probabilitatis, nisi quando ipsa videatur posita formaliter ut actus cognoscitivus totus quantus et unice inquisitivus purae veritatis, etiamsi illa sit veritas ordinis practici.

123. Conclusio in quaestione.—1.° Formulae *Probabilismi absoluti,* quem dicunt, frequentius usitatae sunt ipsissima formula mediniana, apta quidem recte intellecta ad scientificam propositionem principii fundamentalis Probabilismi. Quae quidem formula, sub idonea eiusdem declaratione cum sit verissima in rigore theoriae, nullatenus praeiudicat quaestioni iam pure practicae de recta et prudenti aestimatione opinionum vere probabilium ab humano intellectu, quam fere integram permittebant regulis prudentis criterii.

Ipsi nempe solum pronuntiabant: date nobis solidam et seriam probabilitatem, et tuti pronuntiabimus pro practica morali libertate; —in ordine autem pure theoretico, solida licet minor probabilitas, uti talis aestimata, stans pro libertate, prodit iam ut graviter incertam obligationem obiectivam, et consequenter subiectivam ut practice nullam. Per formulas igitur quae dicuntur Probabilismi absoluti proprias, attenditur et resolvitur problema theoreticum seu *puri principii,* quod recte vocare possemus *problema iuris.*

124.—2.° Formulae *moderati Probabilismi* quem vocant, earumque declarationes, insistunt potius problemate practico: quatenus videlicet intellectus noster possit et soleat ordinarie aestimare solidas probabilitates sive disparatas sive contrapositas, quae speculative recte graduantur in minores, aequales et maiores per mutuam ipsarum comparationem: id autem iam est potius *problema facti* quam iuris.

In praxi, aiebant, ordinarie vix prudenter aestimamus, quod attinet multas sententias quae circumferuntur ut probabiles, eoque magis quod spectat casuum resolutiones, nisi aequales circiter probabilitates: ita ut maior probabilitas quam videamus *certo maiorem,* sit eo ipso notabilis in excessu probabilioritatis, et inde aequivalens iam practice certitudini morali latae, atque implicans consequenter quod opposita probabilitas, dum

est certo et notabiliter minor, deiciatur eo ipso practice ad limites tenuis adeoque insufficientis probabilitatis.

125.—3.° Probabilistae igitur plures, sive veteres sive recentes, retinentes ut verissimum theoreticum Probabilismi principium, quod est ipsissimum Probabilismi absoluti, sed simul caute attendentes problema facti memoratum, eas addiderunt declarationes et mitigationes pro prudenti practica applicatione theoriae, quae scopulos laxitatis, in usu principii probabilistici imprudenti, caute removerent. Has autem formulas et declarationes, non tam explicite ab eisdem forte prolatas, Probabilistae absoluti nequaquam reiecerunt aut minus aestimarunt.

126.—4.° Utrique tamen Probabilistae, qui gravis auctoritatis exstiterunt, laxiorem probabilitatis aestimationem sedulo semper vitare curarunt: quamvis adhuc inter ipsos aliquando irrepserint leviores aliqui auctores extrema exaggerantes, prout in vel optimis et tutissimis undequaque theoriis accidere solet [72], qui in Laxismum practicum aliquando lapsi sunt ob facilem nimis aut solidae probabilitatis concessionem, aut eiusdem temerariam ad casus particulares applicationem, ut Io. Sanchez, plane distinctus ab insigni Th. Sanchez, Diana, Moya, Escobar, Caramuel... Inde ortum habuit magna ex parte, ut continuo tradendum erit, historica crisis quam versus finem saec. XVII et deinceps per saeculum passus est Probabilismus [73].

127. **Quaestiones complementariae.**—1.° Prior quaestio, pure terminologica et levior, est circa denominationem Probabilismi absoluti et moderati.

Patet ipsa confusionibus ex utroque eius termino: dum enim alter Probabilismus dicitur *absolutus*, suggeritur ne non ipse in aestimanda probabilitate praescindat ab opposita; dum vero alter dicitur *moderatus*, videri potest *absolutus* eo ipso notatus ut exaggeratus seu modum excedens. Utraque quidem suggestio, ut patet ex dictis, parum aequa esset; et fortasse ut ea vitaretur, distinctio si quae sit facienda, rectius fieret in Probabilismum *speculativum* et *practicum*, ubi vera fuerint quae superius in quaestione proposita de duplici Probabilismo exposuimus.

72. Manifestis praeiudiciis cedi videtur, si Laxistarum abusus considerantur ut logica necessitas theoriae Probabilismi, aut orti ex eius periculo intrinseco: itemque, si successus Probabilismi eae causae proponuntur, quae, dum hoc phoenomenum lippis evidens fateri sinant, Probabilismum insinuant tamquam fructum luxuriantem errorum aut tendentiarum vitiosarum illius aetatis. Cf. Deman, DTC 13, 481-497, qui sat propendere videtur non semel in hanc exsistimationem.

73. Cf. Tanquerey, *Synopsis Theol. mor.* 2, 396 ss.; Schmitt, *Zur Geschichte des Probabilismus*, 1904, p. 176 ss.

128.—2.° Altera quaestio iam est simul terminologica et conceptualis: de vi nempe et sensu probabilioritatis *certae* et probabilioritatis *notabilis*, ut inferentis vel minus levitatem probabilitatis minoris sibi oppositae. Nempe:

a) *Quoad certam probabilioritatem* uti certam aestimatam, quae etiam certo permittat minorem oppositam manere vere gravem, non videtur serio dubitandum; aut secus declarandus est impossibilis practice assensus vere opinativus, nisi ex motivis probabilissimis praestitus. Si enim sola est *certo* aestimabilis ut maior probabilitas quae *summa* sit, ideoque cui nonnisi tenuis opponi potest, ceterae probabilioritates essent dubiae uti probabilioritates, ideoque solum dare possent locum prudenti suspicioni, non vero prudenti opinioni vere tali.

Quamobrem, non est exaggeranda practica impossibilitas ad discernendam probabilitatem simpliciter maiorem, permittentem adhuc oppositam vere solidam. Id quidem frequentius contingit in taxandis opinionibus speculativis quae hinc inde controvertuntur a sapientibus; rarius autem in aestimandis casibus practicis secundum contrapositas probabiles solutiones.

b) *Quoad notabilem probabilioritatem*, illud oportebit caute distinguere, ne materialis locutio ambigue hinc inde sumatur, ad consequenter admittendam vel reiciendam eius vim practice elisivam probabilitatis contrapositae:

Si *notabilis* probabilioritas, ut dat materialis locutio, significat probabilioritatem *discernibilem* ut maiorem quam est probabilitas sibi opposita, haberi denuo possunt nunc dicta de possibili aestimabilitate *certae* probabilioritatis, salva gravitate bene cognita partis oppositae.

Si *notabilis* probabilioritas significat, ut potius videtur ferre ordinarius locutionis usus, probabilioritatem uti talem *qualificatam*, in qua nempe excessus supra oppositam non sit mediocris sed vere magnus, tunc iam facile ipsa transit in *summam probabilitatem*, quae est moralis practica certitudo, non patiens gravem oppositi probabilitatem.

B. De externa Probabilismi crisi

129. **Causae supervenientis crisis.**—1.° Duplex causa reactionis *antiprobabilisticae* assignari merito potest, quae a medio saec. XVII pacificam et ferè universalem Probabilismi possessionem ita perturbavit, ut eius vigor umquam, eius certe praeponderantia universalis fere per saeculum serio labefactata sit [74]: Laxismus nempe et Iansenismus.

74 Probabiliorista Card. Aguirre, litt. datis 10 sept. 1695 hortabatur Bossuet

2.° Laxismus, sani Probabilismi vitiosus parasitus, sub duplici forma ab ineunte fere saec. XVII sese protulit: altera, quae ipsum Probabilismi systema vitiabat aut gravem probabilitatem facilius quam par erat largiendo, aut eam quamvis *tenuem* pronuntiando sufficientem, aut systematis ambitum extendendo ad eas quaestiones quae eius competentiam suapte natura omnino effugiebant; —altera, quae salva forte legitimae theoriae genuinitate, resolutiones multiplicavit aut manifeste speculative vel practice improbabiles, aut scandalosas, aut etiam vere absurdas [75].

Sub priori forma vocari posset Laxismus *doctrinalis;* sub altera autem Laxismus *casuisticus*. Laxismus tamen doctrinalis non recte appellaretur Probabilismus laxus: etenim laxitas qualificativa Probabilismi, hunc non solum degradaret, sed etiam vitiaret substantialiter in eius charactere generico Probabilismi. Equidem differentia specifica numquam corrumpit genus ipsum, sed illud potius perficiendo mere contrahit ad unum ex inferioribus, qui participant plene notam ipsam genericam.

3.° Iansenismus non poterat non Probabilismo adversari: dum enim negaret ignorantiam etiam invincibilem excusare a violatione legis naturalis, Tutiorismi absoluti parens et Probabilismi hostis infensissimus exsistere debuit; eo magis, si animadvertas Iansenistas facile credidisse negotium causam Societatis Iesu, eis maxime odiosae, turbide permiscere cum causa Laxismi, quem foetum horridum Probabilismi a Iesuitis ubique defensi praedicabant, ita ut «diceres a multis non ipsam doctrinam (Probabilismi) impugnari, sed invisam illam Societatem quae praecipua eius fautrix immerito habebatur» [76].

130. Reactio antiprobabilista.—1.° Reactio offensiva contra Laxismum, ultro progrediens Probabilismum vehementer aggressa est quem putaret Laxismi radicem; et duplici forma successit, reactionis nempe *probabilioristae* et *tutioristae*. E contra, reactio defensiva Probabilismi, altera fuit quae genuinum Probabilismum mordicus retinuit, altera quae eum temperando ad Aequiprobabilismum divexit. Videlicet:

2.° Reactio probabiliorista auctores praecipuos habuit Sorbonicos, Clerum Gallicanum duce Bossuet, Dominicanos [77] et Thyrsum Gonzalez,

ad fortiter reagendum contra Probabilismum, «plene prosperum usque in praesens». Cf. *Grands écrivains de la France*, t. 7 p. 204 s.

75. Sub utraque eius forma Laxismus configitur definitive 45 propositionibus ab Alex. VII damnatis, 24 sept. 1665 et 18 mart. 1666, itemque aliis 65 ab Innoc. XI proscriptis 2 mart. 1679. Cf. DB 1101 ss. 1551 ss.

76. Sic Bouquillon, *Th. mor. fund.* n. 307; Cf. Becdelievre, DFC 2, 1166 ss.

77. In Capitulo Generali Ordinis Praed. Romae coadunato medio anno 1656, sub commendatione Alex. VII admonitio facta est ut FF. Praedicatores pugnarent contra laxiores opiniones. Ex tunc Dominicani ulterius incedentes, fere unani-

Societatis Iesu Theologum et Praepositum Generalem [77]. Successus autem in Gallia quidem laetior exstitit, maxime a Declaratione Cleri Gallicani an. 1700; unanimis fere inter Dominicanos; levior, gravis tamen, in aliis Ordinibus religiosis et inter clerum saecularem extra Galliam; nullus intra Societatem Iesu, si secludimus eumdem Thyrsum Gonzalez, Antoine, Muniesa et tres quatuorve alios quorum nomen simul cum pugnae fragore evanuisse fere diceres, ut Elizalde, Camargo, Scildere et si quis alius.

3.° Reactio tutiorista apud Lovanienses et Oratorianos Portus Regalis potissimum invaluit sub duplici forma Tutiorismi absoluti et mitigati: quarum prior, duce Sinnichio, aperte iansenistica est tum fontibus tum auctoribus; altera Iansenismum sapit, licet plures ex eius sectatoribus ab hoc errore alienissimi essent; utraque vero, paucis cum honore exceptis, antiiesuitica parallelo modo fuit, uti produnt, praecipuum eius documentum, *Litterae Provinciales* Pascal, et infelici quidem exitu successit maxime in Belgio [79].

131. Reactio defensiva.—Ea quidem plures neque ignobiles novit ubique patronos. Videlicet:

1.° Primigenium Probabilismum operibus sive doctrinalibus sive polemicis propugnarunt Soc. Iesu auctores fere unanimiter, vario quidem successu alii aliis feliciore: quos inter celebrantur etiam nunc v. c. Esparza, Terillus, Cardenas, Viva, Platel, Dechamps, Lacroix, Mazzotta et sexcenti alii.

Immo, eidem constantes adhaeserunt plurimi utriusque cleri insignes scientia et prudentia viri, ut augustiniensis Ch. Lupus, franciscani in Germania Sporer, Elbel, Reiffenstuel, carmelitani Salmanticenses, etc., eo quidem plausu, ut compendia moralia Salmanticensium, dominicani Larraga, iesuitae Busembaum [80], non solum in Hispania et Germania, ubi Probabilismus supremum locum numquam fortasse abdicavit, sed etiam alibi, usque ad hodiernam fere aetatem, saepissime recussa et ubique diffusa potiores

miter a Probabilismo recedunt et ad Probabiliorismum confugiunt, ducibus Mercoro, Gonet, Contenson, Billuart, Nat. Alexander, Concina, Patuzzi. Cf. Blic, DFC 4, 328 s.; Deman, DTC 13, 502 ss.

78. Thyrsus Gonzalez tamquam auctor ipsius nominis *Probabiliorismi* perhibetur a Deman, DTC 13, 539 et 541. Cf. v. c. Th. Gonzalez, *Fundam. Th. mor.* diss. 2 introd.

79. Pro historicis vicibus utriusque pugnae vide synthetice Amann, DTC 9, 41 ss.; Deman, DTC 13, 501 ss.; Blic, DFC 4, 318 ss. *Litterae Provinciales* Pascal, iacent in Indice libr. prohib. damnatae. Circa earum crisim et methodum, cf. breviter B. Duhr-Bruscoli, *I Gesuiti*, vol. 2 p. 5 ss.

80. Eius celeberrima *Medulla Theologiae Moralis* ab anno 1650 ad an. 1756 ultra 200 novit editiones; commentatores autem nacta est saec. XVIII Lacroix et S. Alphonsum, hodierna vero aetate A. Ballerini.

Probabilismo partes etiam acrioris insectationis temporibus, seclusa forte Gallia, vindicarunt [81].

132.—2.° Aequiprobabilismus, saltem in eius ortu nihil aliud est, ut innui, nisi aliqualis defensiva Probabilismi attemperatio, qua sub initiis saec. XVIII aliqui, praesertim iesuitae ut Rassler et Mayr, quadam inter litigantes transactione controversiam pacifice dirimere frustra conati sunt.

Ea vero reviviscente post medium idem saeculum, opera dominicani Patuzzi acerbe insectantis Probabilismum S. Alphonsi, is S. Doctor, qui a Probabiliorismo quem in scholis didicerat, ad Probabilismum experientia et studio convictus, ut ipse fatetur, migraverat [82], ea ab anno 1761, aetatis suae 64, temperamenta propriae doctrinae apposuit, vestigia calcans Eus. Amort, quae manifeste sonare videntur Aequiprobabilismum; quamvis si in complexu locorum et operum systema morale alphonsianum perspiciatur, plures dubitant aut etiam negant S. Doctorem a moderato Probabilismo re et veritate umquam recessisse. Inde tamen, quidquid in hac quaestione sit decidendum, Aequiprobabilismus ut verum systema momentum in Theologia non leve obtinuit [83].

133.—3.° Sedes apostolica, sollicita pro suo munere, ut vidimus, de corrigendis per appositas formales damnationes excessibus sive Tutiorismi sive Laxismi, numquam, etiam vehementer sollicitata, potissimum a Doctoribus Lovaniensibus et a Thyrso Gonzalez, ullo modo *officiali* adversata est Probabilismo. Ita ut, quidquid in contrarium ab aliquibus tenaciter allegetur, facta sint et sensus aliquorum RR. Pontificum, uti erant meri *privati* doctores, quae aut dubia sunt, ut in Alex. VII, aut minus quidem propitia, vel etiam forte aperte contraria Probabilismo, ut in Innoc. XI et XII.

Quodsi non obstantibus unius alteriusve Pontificis privatis sensibus, quantum velimus Probabilismo oppositis, iidem etiam instantissime sollicitati, a qualibet officiali censura contra Probabilismum constanter abstinuerunt, nedum hoc systema infirmari, roborari potius exinde merito facillime concluderes [84].

81. De Gallia intellegenda est assertio Billuart, *De act. hum.* diss. VI a. 1 Prob. ab auctoritate, dum ait ita evasisse communem suo tempore Probabiliorismum ut «possimus nunc dicere stare quadraginta probabilioristas amplius contra unum probabilistam». Eminet quidem Billuart, ut assolet, vigore et perspicuitate quibus Probabiliorismum tuetur; sed in citato asserto etiam ad Galliam limitato quaedam latere videtur exaggeratio.

82. Cf. Dissert. anni 1755, *De usu moderato opinionis probabilis*, n. 122 et *Th. mor.* l. 1 n. 82. Cf. Gaudé, p. XIX in praef. ad edit. Th. mor. S. Alphonsi.

83. Cf. Blic, DFC 4, 320 ss.

84. Cf. Blic, DFC 4, 328 ss.; Zalba, *Theol. Mor. Summa*, 1, 265; Deman, DTC 13, 530 ss.

134. Status hodiernus.—1.° Probabiliorismus saeculi XVII et XVIII hodiedum fere desertus iacet, etiam a validissima et olim unanimi fere turma scholae thomisticae: valde enim incommode Tutiorismum effugit, si ut systema reflexum statuatur. Inde Dominicani ipsi vel ad Aequiprobabilismum declinant, ut Beaudoin et Sertillanges, vel ad Compensationismum migrant, ut Boisdron, Potton, Hering, Urdanoz, Lehu et Prümmer, vel Probabiliorismum medioevalem directum repristinare credunt, statuendo *opinionem* ut principium prudenter directivum honestae actionis immediatum necessarium et sufficiens, cum Richard et Deman, vel tandem ad Probabilismum potius aut accedunt, ut Merkelbach, aut aperte se vertunt, ut Fanfani.

135.—2.° Aequiprobabilismus plures recenti aetate coadunavit sibi asseclas sub influxu auctoritatis S. Alphonsi, duplici quidem tendentia: altera moderata, ducibus Marc, Konings et Aertnys, qui systema S. Alphonsi interpretantes, illud definitive statutum opinantur eius Dissertatione an. 1763, et vix in rei veritate ad praxim quod attinet a Probabilismo recedunt; altera autem rigidiori, ducibus Jansen et Wouters, qui forte nimium declarationes an. 1767 et *Monitum* ad 1772 separant a praecedentibus S. Alphonsi scriptis, quasi ibi novum et ultimum verae eius evolutionis doctrinalis stadium reperiatur.

136.—3.° Probabilismus hodiernus, florentissima vita vegetior, bene definitus et circumscriptus quoad soliditatem requisitae probabilitatis et quoad ambitum applicationis, firmissimo innixus principio de subiectiva deobligatione a lege serio et invincibiliter incerta, aliis praetermissis vetustioribus formulis, quae ambiguitati fortasse patebant, potiores partes in Ecclesia sibi vindicat [85], magna efflorescentia omnis generis operum doctrina, auctoritate et diffusione praestantium, in quibus non infimus manere locus videtur Societati Iesu, auctoribus diversae procedentiae, quorum nomina maxime laudantur, ut Gury, Ballerini, Bouquillon, Lehmkuhl, Sabetti, Noldin, Schmitt, Genicot, Salmans, Bucceroni, Arendt, Tepe, Pesch, Vermeersch,

85. Audias quid opere edito an. 1941 dixerit Peinador, *De iudicio consc. rectae*, n. 117, licet Probabilismi adversarius, quandoque quidem parum forte aequus: «A tempore S. Alphonsi fere imperturbatus exsistit, ita ut hodie Probabilismus ubique et a quibuscumque profiteatur (sic), solis exceptis Patribus Congr. SS. Redemptoris, paucisque aliis qui omnia in genere systemata reiciunt», ut ipse Peinador reicit, dum Redemptoristae uno agmine Aequiprobabilismum tuentur, auctoritatibus quidem et operibus optimae notae in re morali. Eadem verba iterat Peinador in recentiori et ceteroquin benemerito eius opere, *Cursus Theol. mor.* 2, 549.

Hisce non obstantibus, paulo post in n. 558 recentissimi alterius citati operis, idem auctor haec scribit de hoc Probabilismo sic *imperturbato* exsistente ut *ubique* et a *quibuscumque* profiteatur, solis exceptis PP. Redemptoristis paucisque illis qui omnia in genere systemata reiciunt: «Compensationismus ei lethale vulnus inflixit». Assertum huiusmodi sibi facile appropriabunt compensationistae, ut fecit Urdanoz, *La Ciencia Tomista* (1952) p. 571.

Ferreres, Loiano-Grizzana, Arregui, Hürth, Abellan, Lottin, Fanfani, Iorio, Ulp. Lopez, Zalba, Lanza, sexcentique alii, quibus certe nullus qui sapiat gravem auctoritatem audebit denegare [86].

IV. HISTORICA RECAPITULATIO

137. Praenotandum.—1.° Si velimus unico ictu comprehendere illa quae putamus fuisse vera et potiora evolutionis stadia, quod attinet ad punctum de recta conscientiae necessariae efformatione in casu specifico dubii aut opinionis de morali actionis liceitate, forte non plene superflua haberi potest haec quam addimus paragraphum compendiariam.

2.° Praenotamus autem fixum satis inter auctores graves cuiuslibet aetatis semper fuisse, necessariam esse conscientiam practice seu *prudentialiter certam* ad licite operandum pro libertate morali. Sub hoc praesupposito:

138. Duplex prima periodus.—1.° In prima periodo illud principium praevaluisse communiter dici merito potest: In dubio sive opinativo sive suspensivo, semper lex, quin multum referat quod forte aestimetur ut probabilior sive lex sive libertas. In dubio igitur quovis, semper tutius; atque exinde practice libertas incerta, lex certa; lex incerta, adhuc lex certa.

Haec inquam principia tutioristica erumpunt facile inter auctores primaevae aetatis, inspirantia doctrinam, atque plerumque practicas resolutiones doctorum, licet utique in resolutionibus non semper iisdem forte principiis manerent plane constantes.

Ceterum, iidem vix umquam considerarunt casum in quo opinio efformaretur a subiecto pro morali libertate, ad explicite pronuntiandum utrum necne etiam tunc teneret lex. Est igitur in hac aetate praevalentia satis aperta cuiusdam indecisi tutiorismi.

139.—2.° In secunda periodo, a saec. videlicet XIV ad XVI, tenuerunt generaliter auctores neminem posse licite operari contra *proprium* iudicium prudens de obligatione: nam illud iudicium subiecti pro lege, *aut erat certum*, et tunc iam conscientia de propria obligatione erat eo ipso certa, —*aut erat probabilius*, nam nemo opinatur nisi pro perspectis sibi ut probabilioribus, et tunc cum iam non posset simul opinari pro libertate sibi minus probabili, conscientiae iudicium non erat nisi pro lege, —*aut erat dubium*, dum subiectum haereret suspensum inter utrumque oppositum

86. Cf. Blic, DFC 4, 335 ss. De recentioribus controversiis hinc inde pro et contra, cf. aliquam bibliographiam apud Lottin, *Principes de Morale*, 1 pag. 131 nota 2.

extremum legis et libertatis: et tunc, cum non posset ullum iudicium efformare pro libertate, tenebatur stare pro lege, ne peccaret operando absque certo et determinato iudicio de liceitate actus.

Unde concluserunt: in dubio sive suspensivo seu aequilibri, sive opinativo quod staret pro lege, lex; in dubio opinativo stante pro libertate, libertas. Et sic fere mansit communis theoria usque ad B. Medinae tempora; ideoque fuit aetas iam aperte probabilioristа, mitigativa vagi aliquatenus tutiorismi anterioris.

140. Tertia periodus.—1.° In tertia periodo, decurrente a Medinae temporibus, sic fere ratiocinatum est: subiectum de cuius iudicio conscientiae agitur, aut habet iudicium opinativum sibi proprium pro lege, noscendo quidem alios opinari vel serio opinari posse non imprudenter pro libertate ut sibi probabiliori, aut habet dubium, haerens inter legem et libertatem ut sibi aequiprobabiles, noscendo tamen graves Doctores posse adhuc tunc probabiliter opinari pro libertate ut sibi probabiliori.

141.—2.° Pro hoc igitur duplici casu statuerunt: dum prudenter quis putet dari de facto aut posse dari *in aliis* opinionem pro libertate, quam videlicet iidem percipiant ut probabiliorem, subiectum etiam opinando pro lege ut sibi probabiliori, aut dubitando de ipsa ut sibi aeque probabili ac est libertas, potest licite pronuntiare practice pro libertate propria, sibi nempe moraliter appropriando ad usum practicum aliorum gravium Doctorum opinionem quam, etsi alienam, aestimat tamen probabilem: nam si in his esset prudens illa practica sectatio, non est cur etiam in me non possit ipsa esse prudens, retinendo pro speculatione propriam opinionem vel dubium in favorem legis, sed appropriando mihi moraliter pro praxi aliorum probabile iudicium et auctoritatem opinantium pro libertate.

142.—3.° Quapropter, si vera sit nostra interpretatio superius proposita, in hoc tantum recessisse videtur Probabilismus originarius, seu qualis a Medina et Vazquez praesertim defensus est, a Probabiliorismo puro et simplici: quod dum is exigit pro licite sectanda morali libertate contra legem ut libertas aestimetur a subiecto, non solum ut aliis gravibus et sapientibus probabilior et inde unice opinabilis pro iisdem, sed etiam ut ipsi subiecto talis, *e contra* Medina eiusque priores saltem sectatores declararunt innecessarium ut libertas aestimaretur ut probabilior pro ipso subiecto, contenti quod illam istud aestimaret ut *sibi* non destitutam gravibus fundamentis, atque ab aliis probabiliter opinatam, qui eam aestimassent proinde ut sibi probabiliorem. Probabiliorismus autem posterior reiecit hanc ampliationem Medinae, retinendo necessarium ut libertas esset ipsi

subiecto probabilior, quin sufficeret eius moralis practica appropriatio, dum retineret legem ut sibi probabiliorem [87].

143. Quarta periodus.—1.° In quarta et definitiva periodo, ut omittamus periodum regressivam aequiprobabilistam aut probabilioristam posteriorem, et vocando definitivam in ordine ad ultimam Probabilismi propositionem scientificam, auctores probe examinantes evolutionem theoriae, illud deduxerunt facile: ex quo obligatio aestimatur invincibiliter a subiecto ut serio seu graviter incerta, licet fortasse sibi probabilior, seu licet fundata gravioribus rationibus quam libertas, et vicissim, ex quo moralis libertas seu non obligatio est serio probabilis, seu gravibus fundamentis innixa, licet comparative quidem minus gravibus quam quae exstant pro obligatione, licita practice est actio pro libertate, quam possumus nempe tuto pronuntiare per iudicium conscientiae certum. Est autem impertinens ad quaestionem, quod efformatum sit in casu, vel possit aut non possit efformari a prudentibus iudicium opinativum pro libertate ex rationibus ab eisdem aestimatis ut probabilioribus.

144.—2.° Gressus igitur *Probabilismi puri* ultra Probabilismum originarium Medinae, prout est nostra interpretatio, stat in eo ut iam non aestimatum sit necessarium videre sententiam pro libertate opinatam vel opinabilem non imprudenter per alios ut sibi probabiliorem, sed habuerit sufficiens libertatem aestimare ut serio pro subiecto probabilem, non obstante graviori forte probabilitate obligationis.

145. Historicae evolutionis summa.—1.° Tutiorismus moralis viguit per medium oevum in Scholae exordiis ut regula communiter acceptata pro resolvendis casibus conscientiae dubiae resultantis e directa moralitatis obiectivae inquisitione, cuius fundamentum erat principium tutioristicum, non licere periculo peccandi se scienter committere; et inde regula et conclusio: in dubiis tutius.

2.° Mitigatio Tutiorismi in favorem opinionis probabilissimae stantis contra obiectivam obligationem levibus fundatam motivis, videtur tunc fuisse communiter admissa, ut ferens cognitionem in moralibus sufficienter certam; —sed *extensio mitigationis* ad opinionem quamlibet, etiam non probabilissimam, iam aperte praedicata fuisse videtur a S. Alberto M., dando sic locum Probabiliorismo, qui a saec. XIV praevaluisse videtur usque ad tempora Medinae, exeunte saec. XVI.

146.—3.° Probabilismus *in eius initiis* nihil aliud videtur fuisse nisi

87. Thyrsus Gonzalez, *Fundam. Theol. mor.* diss. 1 n. 41-48.

quaedam extensio Probabiliorismi, concedens in favorem libertatis pro subiecto minus probabilis, usum opinionis *alienae* vere quidem gravis pro subiecto ipso, et etiam gravioris pro eiusdem patronis.

4.° Probabilismus *in eius progressu,* ex principio aristotelico-thomistico quod de ratione regulae et mensurae sit certitudo sive ut institutae sive ut applicatae per eius notitiam ut pro casu urgentis, devenit in conclusionem: lex dubia, lex nulla, quae evasit et manet principium et summa Probabilismi puri.

147.—5.° Probabiliorismus *de novo invaluit* plus minus post medium saec. XVII, ut reactio contra laxas tendentias aliquorum Probabilistarum, sed sub forma primum rigida seu pura, deinde vero aliter et aliter mitigata. Nimirum, sub forma:

Sive *originarii Probabiliorismi,* sustinentis obligationem praeter quam minus probabilem;

Sive *Probabiliorismi possessionistae,* aut dum resolvit in dubio aequilibri pro extremo magis probabili, in aequali autem pro extremo possidente, ut proprium est Aequiprobabilismi, —aut etiam dum resolvit semper pro extremo possidente etiam in se minus probabili, reddito sic praevalente, ut proprium est Possessionismi puri;

Sive *Probabiliorismi compensationistae* [88], qui scil. pronuntians pro parte probabiliori in dubio inaequali, et pro tutiori in aequali, permittit adhuc stare pro libertate in utroque casu, si periculum incurrendum legem violandi excusetur causa iusta proportionata;

Sive tandem *Probabilismi pragmatici,* stantis pro parte probabiliori ut unice tunc probabili in dubio inaequali, dum in aequali resolvit pro libertate, adiuta quidem honesto fine in ipsius usu [89].

148.—6.° Schisma huiusmodi Probabiliorismo internum non leve praeiudicium inferre videtur veritati ipsius tendentiae probabilioristae. Prout autem concors est in refellendo Probabilismum, eius auctoritas, extrinsece quidem non exigua, intrinsece nequit excedere argumentorum quibus utitur vim. Sed haec examinare excedit iam praesentis Relectionis materiam et finem.

88. Praetermisimus in hac recensione *Compensationismum purum,* quippe qui nequeat commode revocari ad Probabiliorismum, sed potius ad quemdam Tutiorismum, aut etiam Probabilismum cum causa.

89. Probabiliorismum compensationistam tuetur Urdanoz, *La Ciencia Tomista,* (1952) p. 529-576; Probabilismum pragmaticum proponit Th. Richard, *Etudes de Théol. mor.* p. 301-347.

EL SENTIDO DE TIBIEZA EN LA RECRIMINACION A LA IGLESIA DE LAODICEA (Ap. 3, 14-22)

por

JOSÉ ALONSO, S. I.

Profesor de Sagrada Escritura
en la Universidad Pontificia de Comillas

Es bien sabido cómo el texto del Apocalipsis con que el Señor recrimina y estigmatiza la situación de la Iglesia de Laodicea [1], ha ofrecido los rasgos y el término feliz para designar un estado de la vida espiritual bien definido: estado de languidez, en el que, si la vida existe, existe en un estado precario, lejano del vigor pujante; indigencia íntima, complicada de ilusión de suficiencia; temperatura «*tibia*» que se mantiene a igual distancia del frío mortal y del fervor abrasado del espíritu [2].

«Conozco tus obras, que no eres frío ni caliente.—Ojalá fueras frío o caliente. Pero puesto que eres tibio, y ni caliente, ni frío, estoy para vomitarte de mi boca. (Conozco) que dices: Soy rico; y me he enriquecido (por mi propio esfuerzo) y de nada tengo necesidad y no sabes que eres el desgraciado (por antonomasia), el miserable y mendigo y ciego» (3, 15-18).

Pero cabe preguntar si hay equivalencia entre el estado que se describe en este texto del Apocalipsis y que se designa con el término de «tibio» y el estado espiritual designado comúnmente por el mismo término, estado real de gracia de Dios, pero de caridad actual languideciente. Es lo que pretendemos discutir en estas páginas.

Como el mensaje a la Iglesia de Laodicea forma parte del grupo de mensajes dirigidos por el Señor a las Iglesias del Asia Menor formulados en un esquema casi uniforme, es conveniente, aunque no sea más que a la ligera, considerar los demás mensajes. En ellos se da un juicio por parte del Señor, «que todo lo conoce», del estado real de las Iglesias. Contienen, según los casos, elogios y reprensiones y siempre la exhortación a la lucha espiritual con promesas magníficas para los vencedores.

Alterando un poco el orden de los mensajes, por razón lógica los podemos distribuir así: a) Mensajes que contienen elogios solamente. b) Mensajes que contienen elogios y también recriminaciones. c) Mensajes en los que el Señor sólo reprende.

a) Las únicas Iglesias que el Señor alaba plenamente son la de Es-

1. Cualquiera que sea la significación del «Angel» a quien directamente van dirigidos los mensajes, es cierto que el mensaje de una u otra manera afecta a la situación de la respectiva Iglesia.
2. Cf. J. Bonsirven, *L'Apocalypse*, (Verbum Salutis), 1951, pág. 124.

mirna y Filadelfia. Dice a ésta última: «Conozco tus obras... que has guardado mi palabra y no has negado mi nombre» (3, 8). En ambiente de persecuciones y de martirios como aquel que supone el Apocalipsis, estas palabras elogiosas adquieren un relieve especial [3]. Se trataba, pues, dicho en términos ascéticos de dos comunidades *fervorosas* donde no encuentra el Señor que reprochar.

b) En los mensajes a Efeso, Pérgamo y Tiatira hay elogios y reprensiones.

Dice a la Iglesia de Efeso: «*Conozco tus obras*», frase común a los mensajes que ni indica alabanza ni reprensión, sino únicamente la omnisciencia del que conoce los secretos de los corazones. (Io. 2, 25). «Conozco... tu esfuerzo y tu perseverancia... y que has aguantado por mi nombre y que no has desfallecido» (2, 2-4). Hasta aquí la *alabanza*. Sigue la *reprensión*. «Pero tengo contra ti que has abandonado la primera caridad». Del fervor de los primeros tiempos, cuando San Pablo actuaba en Efeso a algunos decenios de distancia del presente texto, nos informan los Hechos de los Apóstoles (19, 20). Pero ahora aquel fervor primero se ha enfriado y peligra extinguirse. El Señor lo advierte reprendiendo: «Repara, pues, de dónde has caído y conviértete y vuelve a hacer las obras primeras; de lo contrario removeré tu candelabro de su sitio» (2, 5) [4]. Si buscásemos en estos mensajes una descripción de la tibieza como ordinariamente la presentan los escritores ascéticos, sin duda que el mensaje a Efeso nos ofrecería el mejor retrato: No sobrevino todavía la defección, hay esfuerzo, pero el fervor caído de su vigor primero, languidece y amenaza ruina. En la exhortación final del Señor con tres verbos se designan los tres estadios en el itinerario de la conversión: Advertir el estado (μνημόνευε), cambiar de actitud interna (μετανόησον), hacer las obras primeras (ποίησον).

En las Iglesias de Pérgamo y Tiatira hay fervor pujante. Los reproches que el Señor les hace, él mismo los califica de «pocas cosas (ὀλίγα)» (2, 14, 20). El tono es distinto del empleado con la languidiciente comunidad de Efeso. Siguiendo en el empleo del lenguaje ascético, a éstas dos comunidades no se les puede negar el término de fervorosas a pesar de las pocas cosas que el Señor advierte.

c) Y venimos a los dos mensajes en los cuales suena la más dura reprensión con un *ligero atenuante* en el mensaje dirigido a Sardis, sin atenuante alguno en el dirigido a Laodicea.

3. «Quia modicam habes virtutem» depende del «*conozco*» del principio. No significa poca *virtud* en el sentido ascético, como si se tratase de una reprensión, sino simplemente que la *Iglesia* tiene poca influencia en Filadelfia. Sus miembros procedían probablemente de las clases serviles y comerciales. (Cf. SWETE, *The Apocalyse of St. John*, p. 54).

4. Puesto que *candelabro* significa la Iglesia particular (Cf. 1, 20), toda la frase puede significar la desaparición de la Iglesia de Efeso.

El mensaje dirigido a Sardis comienza con la mayor censura. Claramente califica su estado de muerte. Reteniendo el nombre de cristiana, Sardis ha caído en el estado de muerte espiritual, de que Cristo la había levantado (Ef. 2, 1. 5; Col. 2, 13). Dice un poco más adelante: «No he encontrado tus obras *llenas* en presencia de mi Dios» (3, 2). La expresión recuerda el pasaje de Daniel (5, 27) en que el reino de Baltasar es pesado en la balanza y es encontrado deficiente [5]. Obras no faltaban a la Iglesia de Sardis, pero faltaba el *pleroma,* la plenitud que hace las obras humanas aceptables a los ojos de Dios. La frase es preciso entenderla en el sentido de *muerte* formulado anteriormente. Las obras están llenas solamente cuando están animadas del *espíritu de vida.* Este duro reproche encuentra, sin embargo, un ligero atenuante en el hecho de que hay unos pocos en Sardis «que no han manchado los vestidos» (3, 4).

Esto, no obstante, queda en pie la clasificación en términos ascéticos de muerte espiritual, y es preciso hablar de *pecado mortal,* si los rasgos que describen a una entidad colectiva, los aplicamos a un individuo.

En el mensaje a Laodicea no encontramos la más mínima sombra de alabanza. El término de «*tibio*», el único que podría contenerla entre los varios epítetos estigmatizantes, es el que ofrece precisamente el punto de apoyo para las recriminaciones.

«Conozco tus obras, que no eres frío ni caliente; ojalá fueras frío o caliente. Pero puesto que eres tibio y ni frío ni caliente, estoy por arrojarte de mi boca». ¿Tenemos designados aquí los tres estados de la vida espiritual respecto de la caridad; pecado mortal, tibieza y fervor? Así lo exponen comúnmente, no sólo los libros de Ascética, sino también algunos Comentarios.

Es cierto que el verbo de donde procede la palabra «*caliente*» es empleado por San Pablo para expresar el fervor del espíritu (Rom. 12, 11), y el verbo emparentado con la palabra «frío» lo emplea el Señor para indicar el *enfriamiento de la caridad* (Mt. 24, 12), y en el mismo plano metafórico, la palabra «tibio» que sólo sale en este pasaje, sería muy apta para designar la caridad que existe de hecho, pero que languidece y camina a la extinción.

Pero estos significados, aquí, en este lugar, parecen inadmisibles, si se atiende cuidadosamente al contexto.

Si *tibio* significa el estado de caridad languideciente, pero al fin y al cabo caridad, y frío significa el estado de muerte espiritual, primeramente resulta un poco extraño el no encontrar en el mensaje del Señor siquiera una mínima alabanza para Laodicea.

Si su estado era el de *tibieza,* la *defección,* por próxima que estuviera, todavía no había sobrevenido. Esto no era posible sin algún esfuerzo. El

5. Cf. vers. de los LXX.

Señor «que conoce todas las obras», lo mismo que en la comunidad de Efeso, no hubiera dejado de alabarlo, sin necesidad de omitir por eso la áspera recriminación.

Se hace más extraño, todavía, e incomprensible el que el Señor formule este deseo: «Ojalá fueras frío», si es que ese deseo equivale a «ojalá estuvieras muerto». Es verdad que a esta dificultad se pretende responder diciendo que el estado de tibieza es, *bajo algún aspecto,* peor que el de pecado mortal, porque el estado de tibieza no impresiona y por eso no se cambia; y el estado de pecado mortal más fácilmente impresiona y por ahí más fácilmente se resuelve el cambio.

Como se ve, es preciso empezar por atenuar la frase y considerar la cuestión sólo *bajo algún aspecto*; porque *absolutamente* ¿quién dirá que es preferible en el plano espiritual la muerte a la vida, aunque ésta sea una vida languideciente?

Y aun en el *aspecto relativo,* es muy discutible que el estado de pecado mortal al que se llegó por el descenso paulatino de la tibieza, psicológicamente cause una impresión tal que produzca la conversión al fervor. Puede suceder, y tal vez es lo más frecuente, la *estabilización* en ese estado, como antes en el de tibieza, sin vigor en la voluntad para romper una manera de proceder condescendiente que se ha hecho habitual.

Pero, además, aunque el descenso al pecado mortal, a causa de la impresión provocara la reacción y la vuelta al fervor, ¿no sería desear el *pecado* por el efecto bueno que se siguiera? Por eso es tan chocante en labios del Señor tal deseo, que se necesitaría una prueba *clara* para admitirlo, y entonces trataríamos de explicarlo. Sin esa prueba clara, lo rechazamos *a priori.*

Las palabras del texto en cuestión sólo entonces podrían constituir la *prueba clara,* cuando no pudieran recibir una interpretación más aceptable.

La dificultad se agudiza y el significado de «tibio» en el sentido ascético se hace más insostenible, si se atiende, a la descripción que se hace del tibio en lo restante del mensaje. Las palabras del Señor son tales, que pintan al «tibio» carente de *todo bien.* En él no hay vida alguna, sino muerte clara, si hemos de hablar en términos ascéticos. Los términos y las metáforas empleadas no dejan lugar a duda. El que decía que «*nada necesitaba*» es «el desgraciado por antonomasia» (ὁ ταλαίπωρος). A la memoria se viene el otro solo caso en que en el N. T. aparece esta palabra (Rom. 7, 24) empleada por San Pablo para designar al hombre verdaderamente infeliz, entregado a las fuerzas desencadenadas del pecado, de las que no hay poder humano que lo libre. Siguen los epítetos de *miserable* y *pobre,* que, afectados también del artículo, le dan el sentido del mendigo más miserable, y completan la pintura otros dos epítetos metafóricos, que,

si ennegrecen el cuadro, esclarecen la significación de los precedentes. *Es el ciego,* con ceguera total que nada ve, y *el desnudo,* no el mal vestido simplemente, sino el desnudo total, como se aclara más adelante con el eufemismo semítico tan frecuente en el A. T., «que te vistas con vestidos blancos y que no aparezca la confusión de tu desnudez» (3, 18).

La pintura no puede ser más atroz. El descrito con rasgos tan expresivos difícilmente se podría clasificar bajo la palabra «tibio» de los autores ascéticos, si ésta comprende la gracia santificante. ¿Es acaso compaginable esa ceguedad, desnudez y miseria con las magníficas perspectivas de la unión vital a Cristo a que nos tiene acostumbrados el N. T.? Por todas estas razones creemos que es inadmisible en este texto del Apocalipsis la significación de tibio en el sentido ascético [6].

* * *

Entonces ¿qué interpretación se propone para sustituirla? Nos parece como más aceptable la siguiente:

Según parece, a juzgar por algunos trabajos sobre la historia y la geografía de aquellos sitios [7], los mensajes a las Iglesias abundan en *alusiones 'lŏcales,* utilizadas metafóricamente para la advertencia espiritual. Para citar algún ejemplo en lo referente a otras iglesias, la exhortación a la vigilancia, hecha a la Iglesia de Sardis únicamente (3, 2-3) y el aviso de que el Señor vendrá como ladrón, podía aludir, tal vez, a un hecho de la historia de esa ciudad. Dos veces durante su historia, en el 549 (a. C.) por los Medos, y en el 218 por los partidarios de Antíoco el Grande, la inexpugnable Acrópolis fué cogida por falta de vigilancia de parte de los ciudadanos [8] y un desastre semejante en el orden espiritual amenazaba a la Iglesia de Sardis por una causa similar.

Estas *alusiones locales* abundan más en el mensaje a Laodicea, y son aquí más directas y transparentes que en los demás mensajes. Dejemos

6. Precisamente por la descripción que se hace del *tibio,* ya muchos comentaristas entre los antiguos admitían en el descrito con tales rasgos el pecado mortal. Citemos sólo algún que otro testimonio: S. Gregorio M.: «...nudus, quia *primam stolam* amisit, sed peius est, quia nec se perdidisse cognoscit.» PL, 76, 720. B. Viegas: «Verum longe probabilius est hunc episcopum a caritate excidisse, fuisseque lethali crimine implicatum, quae sententia est... (cita a varios autores entre los antiguos) et fere omnium recentiorum, videturque perspicuum ex ipso *contextu* in quo appellatur miser... etc., quae nullo modo in hominem iustum conveniunt... Deinde cum suadetur emere *aurum ignitum,* i. e. caritatem, ut postea explicabimus, eo ipso significatur illa caruisse». *Commentarii exegetici in Apocalipsim,* Eborae (1601), p. 207. Parecida manera de hablar puede verse en L. Alcázar, *Vestigatio arcani sensus in Apocalipsi,* Antuerpiae (1614), p. 311. Los modernos, como los rasgos los aplican a la Iglesia, suelen prescindir de la cuestión, por ser impropio aplicar un término personal (pecado mortal) a una entidad colectiva.

7. Cfr. W. M. Ramsay, *Cities and Bishoprics of Phrygia.* Laodicea está descrita exhaustivamente en las págs. 32-83.

8. Cf. W. M. Ramsay, *Dictionary of the Bibel* (Hastins), art. *Sardis.*

para el fin la alusión local que parece contener nuestro texto de la *tibieza* e indiquemos antes algunas otras.

En la *prosperidad material* y en la riqueza de Laodicea, coinciden todos los testimonios del tiempo. Como una ciudad muy floreciente y centro de actividad comercial nos la presenta Estrabón (XII, 8,16); y Cicerón, de camino hacia su provincia, dando cuenta de su itinerario escribe en una carta, que se piensa detener unos días en Laodicea para un cobro de dinero [9]. No faltaban los bancos en la ciudad comercial. Su autosuficiencia económica se pone de manifiesto en un hecho que nos refiere Tácito. Tan opulenta era, que en un terremoto que destruyó la ciudad en el año 60 bajo el reinado de Nerón, élla por su cuenta se levantó de sus ruinas rehusando todo subsidio imperial [10].

Esto supuesto, se comprende que, en medio de tanta prosperidad material, el espíritu religioso decayera. El mensaje del Señor resulta más transparente con estas indicaciones históricas. «Soy rico, y me he enriquecido y no necesito de nada (como en la ocasión del terremoto)». La exhortación final comienza en términos comerciales. «Te aconsejo, (como en un consejo de administración) que *compres* de mí el oro probado por el fuego», por oposición al oro que manejaban los banqueros.

Otros términos de la exhortación «los vestidos blancos» y el «colirio», parecen tener también *alusiones locales*. Estrabón nos habla de una industria de lana negra que le producía a Laodicea grandes ingresos. Producen, dice, los alrededores de Laodicea unas ovejas magníficas, no sólo por la suavidad de la lana, que supera a las de Mileto, sino también por su color «*coraxino*» (negro de cuervo). De aquí reportan grandes ingresos» [11]. La alusión contenida en los «vestidos blancos» en contraposición a sus *lanas negras* no necesita comentario. Finalmente de un *colirio* para los ojos, que se hacía de la piedra frigia (Frigia es la región a que pertenece Laodicea) nos habla Galeno en su Medicina [12]. Y médicos famosos laodicenses parece que cultivaron especialmente la oculística [13]. Otro era, sin embargo, el *colirio* que necesitaba Laodicea para su *ceguera espiritual* de parte de otro médico.

Y venimos, por fin, al texto de la *tibieza*. Estrabón es también el principal informador en esta parte [14]. No precisamente en Laodicea, sino en

9. *Ad fam.* III, 5; Cf. II, 17 (Laodiceae... per paucos dies dum pecunia accipitur quae mihi ex publica permutatione debetur, commorabor».
10. Tac. *Ann. 14, 29* «Tremore terrae prolapsa, nullo a nobis remedio propriis viribus revaluit».
11. Estrabón, XII, 8, 16.
12. Galeno, *De sanitate tuenda*, lib. VI, c. 12. Oculis vero ipsis robur adiicies, si sicco collyrio, quod *ex phrygio lapide* componitur, utare.
13. Cf. las citas en Allo, *L'Apocalypse*, p. 56.
14. Estrabón, XIII, 4, 14.

Hierápolis, que está a 6 millas de distancia, se encontraban unas famosas fuentes termales de virtud medicinal, que en su descenso hacia la llanura naturalmente perdían calor y se hacían tibias. Muy probablemente en el texto hay una alusión a este hecho. El que no fuera en Laodicea donde se encontraban esas fuentes termales, no ofrece dificultad especial, pues el mensaje no solamente iba dirigido a Laodicea ciudad, sino a la Iglesia de Laodicea, es decir, a toda la comarca, a todo el valle del Lyco, cuyo centro era Laodicea. Entraban también, por lo tanto, la vecina Colosos y Hierápolis. Hierápolis es mencionada juntamente con Laodicea en la carta a los Colosenses (4, 13) en la que San Pablo manda saludos para gente de Laodicea y encarga que se pasen mutuamente las cartas escritas a ambas cristiandades (Cfr. Col. 4, 13-17).

Por lo demás, las dichas aguas, cuando ya tibias bajaban al valle, bajaban precisamente por la colina rocosa que está frente a Laodicea, como lo dice Estrabón en el testimonio que citamos anteriormente. Ahora bien, sólo había 6 millas a través del valle de una ciudad a la otra, y la colina rocosa por la que se precipitaba el agua tibia, es visible a una gran distancia, debido a las blancas incrustaciones calcáreas que se han ido depositando en las rocas a lo largo del tiempo [15].

Este espectáculo sensible que tenían delante de los ojos los laodicenos, lo utiliza el autor del mensaje para una lección moral, como en el Evangelio se utilizaban los espectáculos diarios de pastores y agricultores para material de las parábolas, y en lo restante del mensaje se construirán metáforas a base de colirios, operaciones bancarias e industrias textiles. El agua tibia, si se quiere beber, produce náuseas y provoca el vómito. Era un remedio que empleaban los médicos de aquel tiempo, precisamente para los refractarios al vómito [16]. Y este aspecto del agua tibia en cuanto desagradable y en cuanto provoca al vómito es el que se toma aquí. Esto supuesto, el texto parece poder entenderse así: No hay referencia *a tres estados,* sino a dos únicamente, uno malo y otro bueno, sólo que este bueno se subdivide en dos. El malo se expresa metafóricamente por el agua tibia en cuanto tenía por característica producir náuseas. El estado bueno del agua es estar fría o caliente. Si está fría, es agradable como bebida. En el Evangelio se habla del vaso de *agua fría* que no quedará sin recompensa (Mt. 10, 42). Si está caliente, desde luego en las Termas, es buena y agradable para el baño. Y aun también *para beber* en los convites, según las costumbres antiguas, griegas y romanas [17]. El agua tibia, en la preci-

15. Cf. Swete, *o. c.*, pág. 60.
16. Cf. Synesio, MG. 66, 1500 Οἱ Ασκληπιάδαι τοις δυσεμέτοις ὕδατος χλιαροῦ διδόασιν.
17. Cf. Daremberg et Saglio, *Dictionaire des Antiquités grecques et romaines* (Potus) ...el agua, bebida caliente o fría... Cita a Oribas. A la costumbre de *agua caliente o fría* utilizada en los banquetes griegos y romanos, ya para mezclarla con el vino, ya para beberla sola, aluden sin duda multitud de textos

sión mental con que se suele proceder en las comparaciones, considerando un aspecto únicamente y dejando otros, es en nuestro texto, no un estado *intermedio,* sino el *peor* de los estados, pues no se toma como norma de juicio último el *calor,* sino el *empleo y la utilidad.* Así se explica, parece, el «ojalá fueras frío o caliente»; es decir, ojalá fuese bueno tu estado; y por otra parte no sorprende en esta interpretación la descripción del «tibio» con términos indubitables que expresan no un estado espiritual intermedio, sino la peor de las situaciones espirituales.

La Iglesia de Laodicea es realmente la que se encuentra en peor estado. Pero, caso singular digno de atención. La Iglesia en peor estado espiritual es la que recibe una exhortación a la conversión en la que se advierte más ternura. Notemos solamente la cita del A. T.: «Yo a los que amo los convenzo y los castigo» (para enderezarlos); y la pequeña parábola, construída, ya sobre una alusión al Cantar de los Cantares (5, 2), ya más probablemente sobre un texto evangélico con perspectivas escatológicas (Lc. 12, 36): «He aquí que estoy a la puerta y llamo; si alguno oyere mi voz y me abriere la puerta, entraré a él y cenaré con él y él conmigo».

de los escritores de aquel tiempo. JUSTUS LIPSIUS dedica el capítulo 4.º del *lib. I Electorum* a probar que «*Aquam calidam antiquitus ad potum fuisse, immo ad delicias*». En este capítulo se pueden ver muchos textos aunque no con la referencia precisa. Otros se pueden ver en J. MARQUARDT, *La vie privée des Romains* (trad. del alemán), t. I, cap. VII, *La vie de tous les jours,* p. 389-390. Para citar tan sólo algunos ejemplos, a esa costumbre entre los Romanos alude el verso de MARCIAL (XIV, 105) «Frigida non desit, non deerit calda petenti», y el de JUVENAL (V, 63) «Quando rogatus adest calidae gelidaeque minister».

EL CORAZÓN DE JESÚS

ESTUDIO DE SUS PRIMERAS REPRESENTACIONES ICONOGRÁFICAS

por

AMBROSIO SANZ

Arcediano de la S. I. C. de Barbastro

¿Cómo he llegado a este estudio?

Estudiado detenidamente el anagrama constantiniano, cede fácilmente y no sin sorpresa, el secreto que encierra de ser una cruz oculta, *un signo de cruz,* en el lenguaje corriente cristiano; por lo que había comunicado sus características a todas las cruces cristianas, que le sucedieron en los siglos más inmediatos. Estas innegables relaciones fueron objeto de un estudio, que publiqué aquí mismo en MISCELANEA con el título de «El Jitismo en la cruz».

Siguiendo en mi humilde estudio encontré que no fué menor la relación existente entre el crismón y el Crucifijo Majestad, y ello provocó un segundo artículo titulado «El Crucifijo Majestad».

Una más detenida mirada sobre las cruces, que precedieron a dicho Crucifijo, me trajo la sorpresa de la honda significación, que iba envuelta en una multitud de cruces de los antiguos cristianos, raras en su forma y que apellidé *roadas,* y que bajo el título de «Las Cruces roadas» escribí en la revista *Argensola.*

Pero fué aún mayor mi admiración, cuando queriendo penetrar un tantico en el estudio de los crucifijos medioevales, me encontré con otra grata sorpresa, la de la explicación de la desaparición del anagrama constantiniano y la de su sustitución en el arte cristiano por el JHS, que irrumpe triunfante al final de la edad Media en la sociedad cristiana. No habiendo tenido cambio alguno la expresión cristiana en el nombre del Salvador, de ¿dónde procedía el eclipse del nombre de XP, y de su sustitución por el de JHS? La sorpresa no fué pequeña. No había duda alguna, el nombre de Jesús había sido tomado de lo alto de la cruz y había descendido al pueblo; que desde entonces lo veneró presa de un profundo fervor pasional.

Otra sorpresa quiero exponer en este nuevo artículo; sé que no será compartida por todos; mas no obstante he de exponer algunos puntos de vista con la esperanza de que serán por más de cuatro aceptados.

Si el JHS descendió de la cruz y fué arrancado de ella para ser particularmente venerado, como expresión de su Santo Nombre, del mismo modo el Corazón de Jesús es arrancado del JHS y es venerado independientemente hasta constituir una especial devoción.

Suplico se reprima un tanto la impresión de incredulidad, que fácilmente puede surgir en el que me leyere y que sostenga prudentemente su juicio hasta haberme leído. Para mí tan íntimamente relacionados como estuvieron crismón y cruz—cruces roadas y radiales—cruces radiales y Crucifijo Majestad—Crucifijo Majestad y Pasional—Crucifijo Pasional y JHS—igualmente se halla relacionado el JHS y la representación del Sagrado Corazón, y aún añadiré algo más, su misma devoción.

El tema no es vanal y siendo merecedor de una relativa atención, a ello va consagrado este breve artículo.

Unas cuantas consideraciones previas

La piedad es flor muy delicada en la religión cristiana. Brota escondida en lo más delicado del alma a solas con su Dios; pero no obstante está condicionada o por lo menos influenciada por las circunstancias externas de clima, arte, cultura, educación, sentimientos, etc.

Además es el dogma donde se nutre y en el que debe enraizar, si no quiere perecer a poco anémica; pero tampoco es suficiente el dogma, por cuanto habiendo sido siempre uno mismo en la Iglesia, la devoción no ha sido siempre la misma.

La devoción al Sagrado Corazón, aunque substancialmente sea amor al Verbo humanado, y esta haya existido en la Iglesia desde los primeros siglos, pero en sus características accidentales de devoción al Corazón de carne, como símbolo de su amor a los hombres, no podemos negar que es de tiempos muy recientes.

Y esto nos lleva de la mano a indagar esos elementos humanos que la influenciaron para hacerla viable y oportuna en una determinada época, y que contribuyeron a una con la acción del Espíritu Santo, a su aparición primero y después a su extensión y propagación, haciéndola cuajar en una característica modalidad, en una determinada forma representativa.

La devoción al Sagrado Corazón de Jesús se exteriorizó en unas determinadas imágenes al final del s. XVII; pero ¿tuvo antes una preparación que la fué condicionando y dándole molde determinado, quiero decir, una preparación remota de la que fué natural eflorescencia?

Y al hablar así no pretendemos referirnos a su fundamento doctrinal, ya erudita y ampliamente estudiado por el P. Hammon en la «Enciclopedia Christus», sino más bien otro factor, que quizás a alguien se le antoje menos importante, pero que en la realidad fué también efectivo.

Cierto que la doctrina hubo de precederla y fundamentarla, pero una vez puesto ese fundamento, en la modalidad que adoptó su representación, o en el objeto de arte en que se condensó, debemos admitir otros estadios y situaciones que la condicionaron y determinaron.

Y es que lo material está sujeto a las necesidades de la materia y hay en ella siempre algo de fatalidad y de necesario desenvolvimiento de fuerzas; y estando dicha necesidad supeditada a circunstancias variables, han de variar también sus términos y resultantes, que se nos antojarán a nosotros como algo evolutivo y consecuencia los unos de los otros.

Por eso en la creación de una obra de arte, y lo mismo se diga de un objeto de devoción, no tenemos más remedio que admitir esas influencias de lo que precede sobre lo que le sigue. Y al hablar de esa influencia no nos referimos, naturalmente, a la evolución doctrinal, sobre todo en doctrinas confiadas a la custodia del magisterio infalible de la Iglesia, sino tan sólo a factores materiales que acompañan a lo espiritual de una devoción, y entre los cuales tiene su puesto más principal el sentimiento del hombre, que es la fuente del arte, dada nuestra naturaleza.

Y porque alguien puede tomar la palabra sentimiento no en la acepción obvia que aquí le doy, recordaré que si bien nos dirigimos en el bien obrar por la razón, en cuanto llega el momento de elegir y sobre todo de crear, son las apetencias, estados emocionales, inclinaciones, las que nos llevan o no al acto, y todo ese mundo de cosas es lo que yo aquí llamo sentimiento. Pero sin hacer hincapié alguno en la propiedad de la denominación, lo cierto es que existe un conjunto de fuerzas sensibles, que en unión de la gracia y fuerzas espirituales, determinan al alma a una devoción o a la otra, a la elección de este objeto de devoción o al otro, como el carácter y naturaleza de la persona inspirada la llevan, este modo y estilo en cada una de sus profecías; por lo que entre todos esos factores, que influencian al alma en una devoción y aun más en la creación y elección de sus representaciones, no podemos prescindir del arte y de sus obras artísticas, en las que hay más lastre de sentimiento. Así hay una refluencia contínua entre los estados del alma y las obras de arte por ella misma creados. La voz del orador al matizarse de emocionalidad, crea en su pecho otras nuevas y más intensas emociones, que repercuten de nuevo sobre su alma, afectándola y conmoviéndola aun más. La devoción crea objetos artísticos, que a su vez refluyen sobre la misma devoción, por lo que difícilmente tendrán expansión y aceptación universal entre los fieles determinadas devociones, si no quedan sensibilizadas en imágenes sensibles, que trasmitan la impresión de que estaban poseídos aquellos que las crearon.

Esa es la inmensa importancia, que tienen para la piedad y su desarrollo entre el pueblo cristiano, las estampas y objetos de devoción, y el merecer ser tan escrupulosamente vigiladas por la Iglesia.

Por eso, al tratar de la aparición de la devoción al Sagrado Corazón y de su primera imagen venerada en Paray-le-Monial, no basta explayarse en el estudio de su doctrina, ni menos en sus expresiones literarias; sino que es menester extender un tanto el campo de la investigación y tener en

cuenta las imágenes sensibles en que se sensibilizó, dándole paso a la comprensión y veneración de las multitudes.

Por qué pasos, pues, llegó esta devoción a la creación de su objeto sensible y a la configuración de su Sagrado Corazón? ¿En qué objetos o imágenes sensibles se inspiró? Y en este terreno de consistencia positiva podemos ya sin temor de errar, dar respuestas satisfactorias.

Fig. 1.ª—**Primera representación del Sagrado Corazón que se veneró en Paray-le-Monial**

El primer Sagrado Corazón venerado

Los mismos hechos son los que deben imponerse por su trasparencia y realismo. El primer Sagrado Corazón venerado por la Santa y por sus religiosas el día de Santa Margarita del año 1685 es el que reproducimos en la *fig. 1.ª*. Ella misma nos cuenta el modo con que se verificó. «No hallaba, nos dice en su «Autobiografía», todavía medio alguno para dar principio a la devoción al Sagrado Corazón, que era todo mi anhelo; mas

Fig. 2.ª—**Obras de Suárez, Madrid 1732**

Fig. 3.ª—**Tamburini, «Theologia Moralis», t. VII, Venetiis 1755**

he aquí la primera ocasión que para ello me proporcionó su bondad. Caía en viernes la fiesta de Santa Margarita y pedí a mis hermanas novicias, cuya dirección tenía entonces a mi cargo, que todos los obsequios que tenían entonces intención de hacerme para honrar mi Santo, los hiciesen al Sagrado Corazón de N. S. Jesús. Lo hicieron de buena voluntad, elevando un altarcico sobre el cual colocaron una pequeña imagen del Sagrado Corazón, dibujada a pluma en un papel, y le rindieron todos los homenajes que él mismo nos inspiró» (Ap. Sáenz de Tejada, «Vida y obras»).

Antes de la Santa se reproducía ya el Sagrado Corazón

¿Esta representación del Sagrado Corazón era por ventura la primera? Ciertamente no. Antes de la Santa se venía reproduciendo con frecuencia el Sagrado Corazón por los Hijos de la Compañía principalmente, y se le reproducía como en el de Paray asociado directamente a los tres clavos y más o menos directamente también a la cruz y esto desde siglos y en variadas formas (*figs. 2.ª y 3.ª*). ¿Podremos pretender tan alejada a la Santa de este culto alitúrgico del Sagrado Corazón y que no se diera ella por enterada cuando todas sus ideas y afectos conspiraban y confluían a él, como lo vemos en sus cartas?

En ese poder de selectividad que tenemos para elegir entre millones de cosas las que más armonizan con nuestros afectos e interés, ¿cómo no iba a prestarles atención y cómo la vamos a excluir de esa ley general pretendiendo ignoraba la reproducción amorosa por parte de los Hijos de la Compañía del Divino Corazón?

Porque los casos que podemos presentar de imágenes del Sagrado Corazón asociados al JHS son muchos y variados (*figs. 4.ª, 5.ª y 6.ª*).

El modo con que empezó a figurar el Sagrado Corazón en el JHS no debe extrañarnos. Es siempre la vida que se desarrolla y se organiza. Aquel solitario JHS al descender de la cruz lleno de significación y pasar a sitios en que ya no tenía que denominar la persona del Crucificado, como había sido su misión hacerlo hasta entonces en lo alto de la cruz, llevó en íntima trabazón con sus letras circunstancias de la escena del calvario, de la misma suerte que lleva la imaginación los detalles de la escena de que fué impresionada.

Todos los primeros JHS abundan, bien por el lugar donde se encuentran, bien por las adherencias que ostentan, en reminiscencias del calvario y buscan compenetrarse, como la cruz, de los recuerdos y circunstancias de la crucifixión (*figs. 7.ª, 8.ª y 19*).

Hay algunos que no contentos con los tres clavos entreveran con sus letras todos los signos e instrumentos de la pasión (*fig. 22*). Sirvan de ejemplos los dos que publicamos tomados el uno de las obras de Suarez

y el otro de las del P. Alfonso Salmerón, y es curioso en ellos contemplar ese forcejeo del arte por compenetrar con las letras iniciales del nombre toda la obra de sacrificio realizada por la persona (*fig. 23*).

Significación del JHS

Porque no hemos de ser tan someros en nuestras miradas que solo sepamos ver el entreverado artístico de unos cuantos signos pasionales

Fig. 4.ª—«**Rosarium Aureum**», **Coloniae Agrip. 1642**

sin llegar a entrever el esfuerzo por significar todo aquel mundo de recuerdos y de realidades pasionales tan del gusto de la piedad de los fieles. Cuando otra cosa no pueden, se contentan con envolver al JHS en un ambiente general pasional, en que encuentran su verdadero carácter, y así está el caso curioso del escudo editorial de un librito impreso en Zaragoza donde el JHS se encuentra depositado en una flor pasionaria (*fig. 21*).

Pero existe además en dichos JHS desarrollo sorprendente en que estados inferiores, rudimentarios, sirven de fundamento para estados mucho más sublimes y delicadísimos de más complejidad de elementos y de

más alta y delicada cultura. Así como contemplado insistentemente en la cruz se fué enriqueciendo con todas las ideas emocionales y dogmáticas que surgían a la vista del Crucificado, de la misma suerte, después aquellas tres letras solitarias comunicaron, tanto a los artistas como a los santos y fieles, todo aquel mundo emocional del sacrificio verificado por el hombre Dios. Así aquel nombre les hablaba de la persona muerta en la cruz y se apresuraron a reproducirlo, y sobre todo la Compañía, al elegirlo como

Fig. 5.ª—**Obras de Salmerón, 1599**

escudo y arma de su nombre e Instituto, compitió en su reproducción más frecuente. Las delicadezas y gusto en que su reproducción llegaron nos las pueden significar las figuras tomadas todas de sus escudos editoriales.

Es un fenómeno que no podemos negar y ante el que nos tenemos que rendir. Es además una consecuencia necesaria de nuestra naturaleza racional. La vida es un continuo desarrollarse y organizarse, de suerte que hasta la misma muerte del individuo es una preparación para la vida de la especie, y en la vida intelectual de las almas se encuentra aun más

esta necesidad de organización y de estados más perfectos y de culturas superiores, como nos lo dice la historia; de suerte que en un mismo objeto es frecuente con encontrarse ese desarrollo de actos cada vez más complejos o de una extensión mayor, o de un mayor gusto y aquilatamiento. Sólo en Dios, acto puro, puede entenderse la vida sin movimiento y sin avance a la perfección, porque es perfecto sin mezcla alguna de potencialidad y tiene en sí concentrada toda vida y posibilidad. Pero la vida

Compagnia di
LIBRI CINQUE
EL P. DANIELLO BART
Della medeſima Compagnia.
IHS
N VENEZIA, MDCCXX
Preſſo Niccolò Pezzana.
ON LICENZA DE' SUPERIORI, E PR

Fig. 6.ª—**Bartali, Venecia 1735**

creada es un continuo fluir de actos, dependientes los unos de los otros, que caminan a la muerte en el momento en que descienden en perfección, por lo que se ven necesitados a tender siempre a una mayor complejidad y altura; y si esta es necesidad inherente a la misma vida del espíritu, calculemos lo que por consecuencia tiene que suceder en las cosas del hombre en que su cuerpo y actividades cerebrales arrojan el pesado peso de su atuendo material sobre todos y cada uno de sus actos siempre en continuo flujo y reflujo de fuerzas bioquímicas, que condicionan su actividad y en cuanto a la vida del cuerpo, su misma existencia.

De ahí ese mundo de recursos que surgieron ingeniosamente para suscitar en las iniciales o JHS el acto inmenso de caridad realizado por la persona; pero entre tantos procedimientos (*figs. 7.ª, 8.ª y 9.ª*), ninguno tuvo más aceptación ni se hizo más frecuente que el que por su sencillez se ofreció más fácil y por su simbolismo se encontró más asequible, constituyéndose así el JHS en sencilla fórmula de expresión cristiana del acto más grande de caridad del Dios humanado. Pero entre estos JHS ninguno

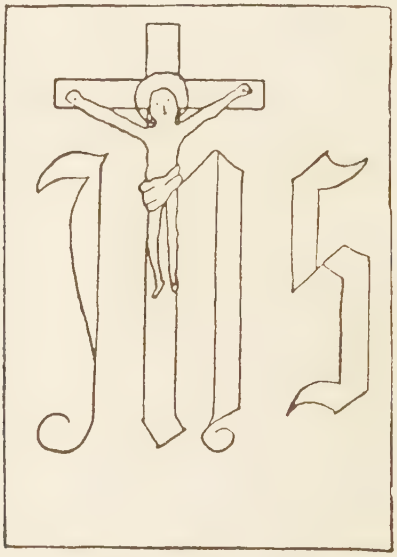


Fig. 7.ª—**Incunabula xilographica Baer-Tab XI, p. 92**

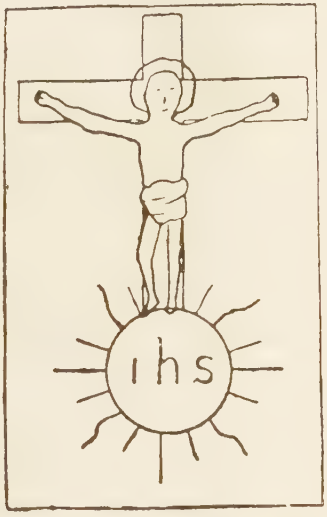


Fig. 8.ª—**Baert Codices manuscripti**

La significación de estos JHS no puede estar con claridad mayor Es el Jesús que muere crucificado

más frecuente que el JHS con cruz y tres clavos (*fig. 10*). Aunque otros elementos falten, estos dos no faltan nunca (*fig. 11*).

Nuevo avance significativo del JHS

Pero he dicho que el hombre, por su condición de racionalidad, busca siempre estado de más perfección y esto mismo también vemos en la vida del JHS. Lo que en un principio fué tan sólo sigla nominal se transforma al ritmo de su frecuente uso en manifestación de amor al Salvador; pero desde el s. XV esta finalidad aparece más expresa y por ello se enriquece de un elemento más, que es fervorosamente aceptado en el arte y que será trascendental en la vida de la Iglesia, con un corazón, con su Divino Corazón. No es corazón alanceado y muerto, es el corazón vivo (*fig. 12*), amante aún, por los hombres y símbolo de la caridad que a la muerte le

llevaba. Así surge y empieza a tener vida un nuevo objeto sensible hasta entonces poco cultivado en la devoción cristiana. No se puede negar que ya con anterioridad a los escudos editoriales de la Compañía se había reproducido alguna vez el Sagrado Corazón (*fig. 13*), pero ni aun en la misma devoción franciscana, que es en donde alguna vez nos encontramos

Fig. 9.ª—Museo «Lázaro Galdeano». Uno de tantos crucifijos con el JHS por título

con él (*fig. 14*), tiene aceptación plena, ni logra extensión alguna hasta que es difundido insistentemente en los escudos editoriales de la Compañía. Quizás el que exhibo no sea más que una derivación de estos.

Hemos reproducido unos cuantos, sin detenernos por ahora a hacer reflexión alguna sobre cada uno y destacando tan solo el hecho de su frecuente reproducción, pero tendremos que volver sobre ellos para destacar sus particularidades.

No es algo indiferente el que el JHS recoja el Sagrado Corazón al lado

Fig. 10.—Medulla Th. M., Busembaum, Roma

Fig. 11.– P. Valencia, «Commentaria», Lyon 1603

de todos esos otros símbolos que le dan novedad y le embellecen y lo hacen más significativo y trascendente. Quiera el artista reflejar el estado de su espíritu, que vibra al unísono de la masa de los fieles para quienes trabaja, o bien porque intente que la masa de los fieles los haga suyos y los sienta, lo cierto es que en esas representaciones del JHS está y late un Jesús, que padeció y murió por los hombres. Y es importante considerar que esa configuración reiterada del Corazón de Jesús supone un

Fig. 12.—**Suárez, «De Censuris», 1603**

estado de espíritu en la masa cristiana sintonizada con la de los artistas o con la de los que inspíranlos y difunden, y si se siente complacencia en el símbolo, es porque también se siente en la realidad simbolizada.

Esa reproducción continuada del Corazón deífico en unión del nombre, sustituto de su persona, supone un estado de opinión y fervor, cuyo centro es el mismo divino Corazón. La unión del Corazón y nombre es la unión del corazón y de la persona, y la significación de la redención por sus clavos y cruz unida a la de su Corazón nos está dando sensiblemente lo que es el fondo y meollo de la devoción al Sagrado Corazón, su amor a

los hombres al darse víctima de caridad por ellos. Dios va preparando el terreno para la afloración de una nueva devoción en su Iglesia (*fig. 12*).

Y esa preparación no es de un año; es de cientos de años, porque la compenetración de Jhs y corazón viene ya repitiéndose profusamente desde antiguo y la del Corazón solitario tiene antecedentes que se encuentran en los siglos X y XIV. No había aun culto al Sagrado Corazón, pero el fervor cristiano iba elaborando paulatinamente el objeto del culto en esa

Fig. 13.—**De una tela del s. XV. Apud «Christus»**

insistencia de su amorosa reproducción, que era ya una especie de veneración privada, y en la que sucedería lo que sucedió con su nombre, que el culto privado a su sigla pasó a poco a un culto oficial a su nombre, aceptado por la Iglesia en la fiesta del nombre de Jesús. El amor manifestado reiteradamente, aunque privadamente a su Corazón, no era más que el avance del que después se le rendiría oficialmente y en culto público por la Iglesia.

El Sagrado Corazón desprendido del JHS

En la historia de las devociones cristianas no es singular este caso de desprendimiento de un elemento de otros en que conjuntamente era venerado, y que de esta suerte pasa a recibir veneración individual e independiente. Así sucedió con el Crucifijo en que el Crucificado no se desprendió del conjunto del Calvario hasta el s. X; y con el Nombre de Jesús, que no se desprendió de la Cruz hasta el s. XIV; y con el Niño Jesús, que no fué aislado de los brazos de su Madre, quizás hasta el mismo siglo XVI. Este desprendimiento por tanto, que vemos se verifica en el Jhs, no es algo singular y es además muy propio de nuestro espíritu, que a medida que avanza en comprensión va singularizando y particularizándose en objetos determinados en que unifica, da vida y simplifica todos los demás elementos. Y ese fenómeno intelectivo va acompañado además de otro afectivo, en que el alma, ante los objetos que le son gratos, inconscientemente va dando preferencia a aquel en que encuentra sintetizadas las perfecciones de los demás.

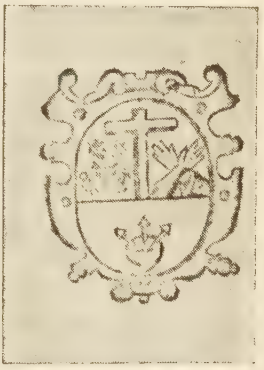


Fig. 14.—**Antonio del Castillo, «Tierra Santa», 1660**

En el JHS se acostumbró a ver unificadas todas las realidades de su pasión y como prototipo de todas ellas los clavos que le fijaron en la cruz y *el corazón* que permitió lo fijaran. De la misma suerte que sintetizó la escena del Calvario en el Crucifijo y después el Crucifijo en el JHS, de la misma suerte se elevó a un mayor grado de unidad desprendiendo del Jhs el corazón, como símbolo del amor de Jesús a los hombres. Que Santa Margarita dió este paso inspirada por Dios, ¿a qué negarlo?, pero que ante ella había existido un proceso, que había ido preparando este paso, lo mismo en ella que en el resto de los fieles, tampoco se puede negar.

Y el modo con que se verificó no pudo ser más sencillo. Un día, la que había suplicado a sus novicias que todo cuanto pensaran hacer por ella lo hicieran por el Sagrado Corazón, se encontró con la sorpresa de que le habían pintado un Sagrado Corazón, lo habían colocado sobre un altarcito, después de incluirlo en un cuadro, y que le rendían veneración. No era aquella ciertamente una obra de arte. Hecha por personas inhábiles, sin delicados matices, dibujado rudamente a pluma, lleva en sí los primitivismos propios de una obra primeriza, pero aquel cuadrito insignificante en apariencia era como el prótalo que prepara planta más perfecta (*fig. 1.ª*). Hasta entonces el Corazón siempre había ido acompañado, ahora estaba solitario. Era el primer brote de una semilla que empezaría a germinar y

a echar tallo y ramas y que cubrirían luego toda la tierra. Ante él se habían practicado algunos actos devotos, pero no lejos estaba el día en que a aquel Corazón se le prestaría un culto dotado de toda magnificencia. A la esquematización inhábil primera, seguirían verdaderas e inspiradas obras de arte, la Iglesia encauzaría aquellas representaciones prohibiendo la representación del Corazón sólo y obligando a que se le configurara en unión de la persona; pero todo aquel movimiento devoto y toda aquella efervescencia hacia el Sagrado Corazón, partía de aquel momento en que Santa Margarita había encontrado el medio de hacer sensible su devoción y de rendirle culto practicando ante él algunas devociones. Porque en la piedad y devoción de los fieles hasta que la idea no tiene exteriorización o sensibilización y existe un objeto material en que la piedad halle pábulo, no tiene consistencia, ni tiene asegurada su vida, ni goza de aceptación decidida por parte de la colectividad. No basta que la idea esté fija en el alma colectiva, es necesario que enraíce en ella por medio de objetos sensibles, al modo con que el principio vital fija con sus raíces a la planta de la tierra.

Por eso creemos que con este análisis que vamos a hacer de estas primeras representaciones, completaremos la labor del P. Hammon o por lo menos realizaremos una insignificante aportación a su estudio y esclarecimiento del origen de esta devoción. El con una sinceridad digna de todo amante de la verdad, va enumerando cuantas ideas y expresiones referentes al deífico Corazón encuentra en los escritos de las demás Ordenes Religiosas, que con anterioridad al 1685 cultivaron la idea del Sagrado Corazón. Nosotros, con más humilde empeño, vamos también a seguir los rastros de las primeras representaciones que encontramos del Corazón Sagrado.

El Corazón de Paray influenciado por el de los Jhs

Las circunstancias y matices de que uno y otros se acompañan, del mismo modo que el fondo de significación que atesoran, no admiten explicación si no es admitiendo influencias directas del corazón del JHS sobre el cuadro de Paray. Cierto que eso no nos lo pueden decir las religiosas que lo realizaron, puesto que ni ellas mismas pudieron darse cuenta, ni nos consta tampoco de las instrucciones que pudo dar la Madre Sor Margarita para su ideación, pero la coincidencia de elementos y particular disposición, exigen la interdependencia que luego expondré.

Aunque el artista nada nos diga de la cantera de que extrajo el bloque en el que configuró su estatua, un análisis inteligente de la materia de que está hecha puede decidir con certeza si fué de Paros o de Carrara; pues el encadenamiento que une las formas artístico-expresivas o su naturaleza misma, han de permitirnos del mismo modo deducir el sitio de que

procedieron; ya que sus elementos, lo mismo que las partículas conglomeradas de que se compone el bloque, hablan con claridad de su sitio de origen. Cada partícula con su distinta composición química, distinta consistencia y dureza, aspecto y particular disposición, está pregonando a gritos la cantera de que se extrajo; y estudiando los elementos del primer corazón con su calidad y disposición nos están diciendo también su procedencia.

Y SU THEOLOGO.

TRADUCIDOS

IDIOMA TOSCANO EN EL CASTEL

por un apasionado al Autor.

CON LICENCIA.

Barcelona: En la Imprenta de Joseph Giralt Impre

Fig. 15.—**P. Marino, «Obras», 1683**

Si bien no afirmamos que el Corazón de los JHS fuera copiado en el de Paray, no podemos menos de llegar a la conclusión que fué uno de sus determinantes y que el Corazón de Jesús incorporado a los JHS, como símbolo del amor de Cristo a los hombres, fué uno de los que nos dieron en modificación sorprendente el primer cuadro venerado del Corazón de Jesús.

El Corazón de Paray-le-Monial

El aspecto que ofrece el Corazón por primera vez venerado en Paray-le-Monial el día 20 de julio de 1685, parece a primera vista inexplicable. No sólo sorprende la multitud de elementos que en él se han dado cita, sino además, la forma en que se encuentran dispuestos (*fig. 1.ª*).

De haber surgido aquel corazón tan solo al impulso de venerar el Co-

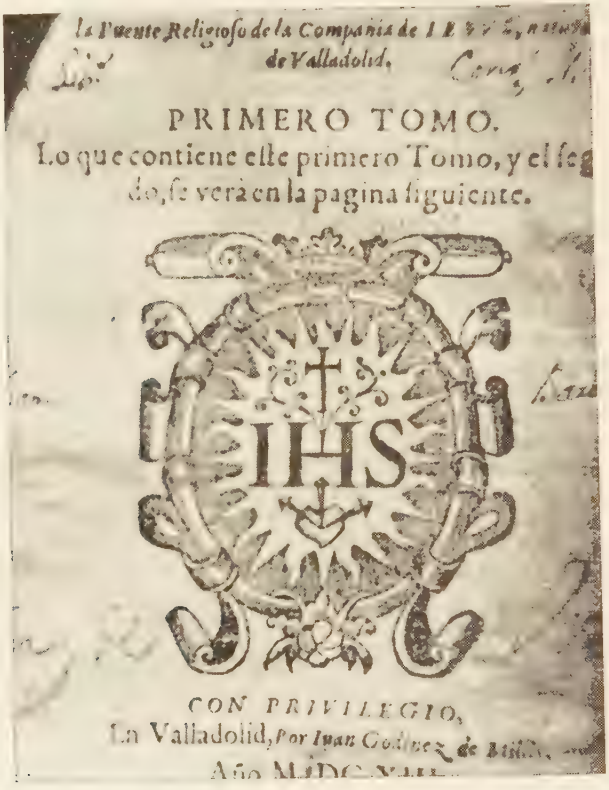


Fig. 16.—**La Puente, «Meditaciones...», Valladolid 1613**

razón de carne de la persona de Cristo, no se hubiera rodeado de aquella heterogeneidad de elementos.

Fijémonos por tanto en ellos, porque, si se han dado la mano allí, ha debido ser porque anteriormente por diversas circunstancias estuvieron reunidos en las representaciones del Corazón sagrado.

Desde luego hay en él algo desconcertante. ¿A qué el Corazón con los tres clavos, si no se trata de la veneración de los clavos sino tan solo del Sagrado Corazón? La respuesta obvia es que, si allí aparece el corazón de

esa manera, es porque de esa manera se le había visto ya representado. ¿A qué se los dispone en forma de triángulo? ¿y como si quisieran clavarse en el corazón? No se hallará razón, sino en que de esa misma manera se los había visto clavados en el corazón en representaciones anteriormente existentes.

Admitamos que sería muy natural que se le hubiera representado herido por la lanza y que la lanza hubiera también figurado en el cuadro, pero la aportación de los tres clavos y su participación en el conjunto, del

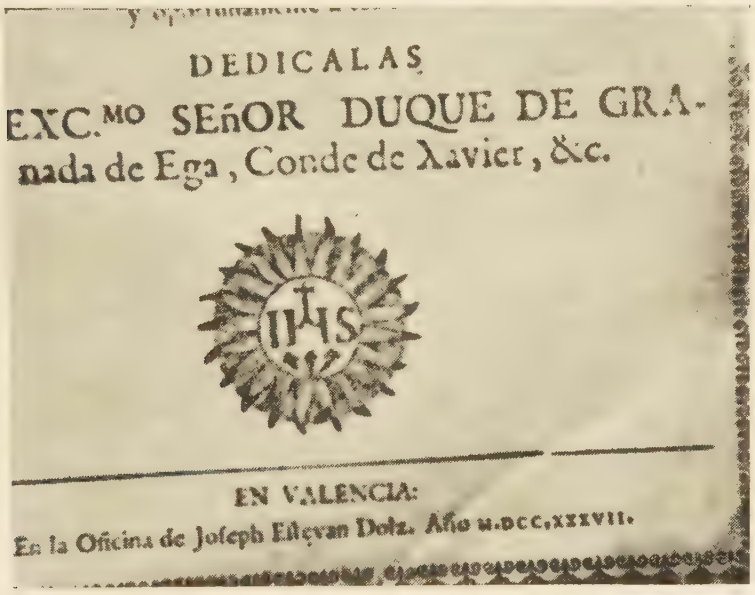

DEDICALAS
EXC.MO SEñOR DUQUE DE GRA-
nada de Ega, Conde de Xavier, &c.
IHS
EN VALENCIA:
En la Oficina de Joseph Ellevan Dolz. Año M.DCC.XXXVII.

Fig. 17.—**P. Calatayud, «Doctrinas», Valencia 1737**

mismo modo que los otros elementos de cruz y de corona de espinas, es algo que no tiene explicación si no es acudiendo a anteriores representaciones que la influenciaran.

Nos importa, pues, analizar todos estos elementos para darnos cuenta de la razón de ser de los mismos. 1.º Los tres clavos dispuestos como si quisieran clavarse en el Corazón. 2.º La cruz que está clavada en la parte superior del Corazón y como si de él naciera. 3.º La corona esquematizada de espinas, que a modo de corona la circunda. 4.º El Corazón.

A nosotros, que estamos acostumbrados a ver el JHS sencillo y simplificado hoy en uso en los libros litúrgicos, nos puede parecer extraña la afirmación de que el JHS con anterioridad llevara asociado frecuentísimamente el Corazón sagrado; pero de ello no puede caber duda y debemos rendirnos ante su realidad (*figs. 15 y 16*). Hoy no se reproduce ya el JHS con el Corazón sagrado y la razón es obvia. La Sagrada Congre-

gación orientó la piedad y devoción en este punto de forma que no se reprodujera el Corazón de Jesús separado, sino en unión siempre con la persona, por lo que es imposible, pero antes era distinto y su incorporación al JHS era frecuente.

Estudio en general de dichos elementos, en el JHS

Lástima no haber podido hacer más acopio de esta sagrada sigla y recoger las que andan en objetos de cerámica, en esmaltes, en objetos de

Fig. 18.—Alcázar, «In Apocalipsim», Amberes 1614

orfebrería y de devoción. Por hoy habremos de contentarnos con los que vemos en los JHS editoriales.

En dos grandes grupos podemos incluir todos los JHS que con anterioridad a la fecha del 1685 se venían figurando en el mundo cristiano. Podemos incluir en el 1.º todos aquellos en que no entra como elemento figurante el Corazón deífico y en el 2.º aquellos en que el Corazón de Jesús lo es de una manera clara y decidida. Si fuéramos a ver cual de los dos grupos era el más numeroso, quizás nos encontráramos con la sorpresa de que lo era el segundo, el JHS con corazón.

En el primer grupo la ausencia del Corazón está suplida por la multitud de signos pasionales (*figs. 17 y 18*), como cruz y tres clavos siempre, y por el Cristo Crucificado e instrumentos de la pasión con alguna frecuencia (*figs. 19, 20, 21 y 22*). Ante tales hechos no nos puede caber duda

que el Jesús que se nos quiere recordar en el Jhs es un Jesús que muere y sufre por los hombres. Eso mismo es lo que se indica en algunos JHS (*figuras 7.ª, 8.ª y 9.ª*).

En el segundo grupo se añade el Corazón, pero siempre acompañado de los tres clavos de la crucifixión y dándonos en consecuencia un Jesús que murió crucificado por amor a la humanidad. Aquel Corazón no es el

Fig. 19.—**Sebastiani, «In Concordiam», Coímbra 1599**

corazón muerto traspasado por la lanza, sino el corazón vivo en acto sublime de caridad, como dándose en redención; lo confirma el hecho de que en el JHS figura siempre sin herida.

Pero tanto en un grupo como en el otro destácanse fuertemente la idea del Jesús que muere. El JHS no es sino el nombre de la persona de Jesús y al ir el nombre acompañado de tantos signos y recordatorios de su muerte, es porque se nos quiere recordar a un Jesús que aceptó una muerte en nuestro provecho. No se ha de perder nunca de vista que el JHS fué tomado de lo alto de la cruz (*fig. 9.ª*) y que va por eso siempre acompañado

de la cruz y de los tres clavos, cuando no de otros signos asociados con su muerte; pero ese acto inmenso de caridad está incomparablemente más manifiesto y más claramente expresado con la adición de su Divino Corazón. Y ese es el espíritu que respiran los antiguos JHS.

Los dos grupos coinciden en una misma idea, es uno el mismo espíritu que los anima; pero al figurar en uno de ellos el corazón de carne, se llama la atención sobre él, se le hace símbolo y reflejo más expreso de

Fig. 20.—**Precioso JHS, cuyas tres letras están formadas por los instrumentos de la pasión. La S por los 3 dados y 33 monedas**

amor; y esta es la importancia inmensa que asume en estos Jhs el Corazón sagrado, que empieza de este modo a ser objeto de una singular veneración en el momento en que frecuentemente se le reproduce.

Nada diré aquí de la significación que algunos han querido dar al JHS de «Jesus hominum Salvator». En su potestad de albedrío está en poner en ella o por lo menos en ver en ella la significación que les plazca, pues se trata de un signo arbitrario; pero que en ello se apartan de la tradición toda, que ha visto en estas tres letras el nombre glorioso de Jesús, no cabe duda. Desde el s. VI puede recorrerse los múltiples pasajes de JHS

en que tan solo cabe su significación nominal «lo confirma su unión continua al sobrenombre XRC, constituyendo la tan célebre sigla compuesta de JHS XRC o JHS XRS; pero como si esto no bastara, sin descender a la edad media dentro de la moderna, se podrían traer numerosos casos en que el JHS va acompañado de la leyenda que más podía enaltecer tan santo nombre, la tomada de San Pablo: «In nomine Jesus omne genuflectatur». En el nombre de Jesús dóblese toda rodilla, lo mismo en los cielos que en la tierra que en el infierno [1]. Quítesele dicha significación de Jesús al JHS y ya no tiene razón de ser la leyenda que la circunda.

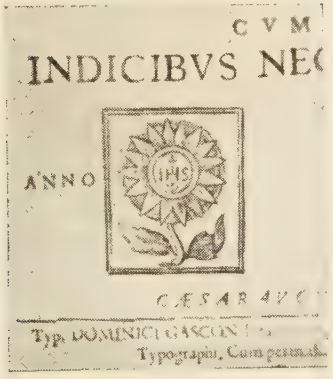


Fig. 21.—**Ha de notarse en este JHS, que descansa sobre una flor de pasionaria, que suple en consecuencia a una multitud de signos pasionales**

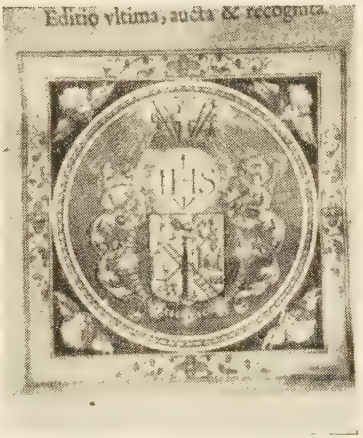


Fig. 22.—**Obras del Card. Toledo. Nótese el JHS entre casi todos los signos e instrumentos de la pasión**

1.° *Los tres clavos.*—Aunque no sea el elemento que más se destaca en el Corazón de Paray, no se puede negar que su presencia allí ofrece particularidad notabilísima. Se trata de venerar al Corazón sagrado y se interpone, con preferencia a otros instrumentos más indicados, como lo hubiera sido el de la lanza, el conjunto de los tres clavos.

Desde luego que la costumbre de asociarlos no puede ser muy antigua. Los tres clavos tuvieron que tener su origen en el siglo XIV, ya que suponen establecida la costumbre de los tres clavos y abandonada la de cuatro; y, de haber sido asociados bien al JHS bien al Corazón ya en el mismo s. XIII, alguna vez hubieran aparecido en número de cuatro; lo que hasta ahora no he podido observar.

Porque en efecto, como ya indiqué en «Historia de la Cruz», el tipo

1. En otros se lee: «Laudabile *nomen* Domini». En alguno: «Exultabo in Deo *Jesu* meo».

de Cristo crucificado con solo tres clavos, no resulta fijado hasta el final del s. XIII, y posterior en consecuencia a él, por suponer un uso único, tiene que ser la costumbre de añadir al corazón los tres clavos de la crucifixión. No creo así se puedan encontrar estos dos elementos unidos si no hasta el s. XIV en que no será extraño se les encuentre en alguno de las alegorías y escudo franciscanos y en los suyos en el momento en que empieza a dar señales de vida la Compañía. Desde el momento en que ella hizo el JHS, como escudo propio, el uso del corazón con los tres clavos se hizo cada vez más frecuente y la razón es muy sencilla, puesto que en el JHS vinieron a darse la mano toda una multitud de signos pasionales (*figs. 20 y 22*), y al añadir a ellos el corazón, quedaba más expresa la idea que en ellos late de una pasión y una muerte acaecida en aras de su amor. El fervor pasional fué muy grande en los siglos XIV y XV y su encuentro en el nombre de Jesús era por tanto muy natural; pero desglosado el Corazón del JHS y aislado para su particular veneración, ya no se ve razón para su asociación a los clavos, si no la buscamos en las estampas en que así los habían visto reiteradamente asociados.

La forma de representarlos es la ordinaria de una hoja de palma, pero no faltan casos en que se forma con ellos un triángulo, como acontece en el escudo de las obras de Sebastiani (*fig. 19*), y que fué el modo con que después apareció en Paray.

Los tres clavos unas veces tocan tan sólo el corazón, pero otras veces se fijan insistentemente en él (*fig. 6*), y en ocasiones hasta le traspasan, (*figuras 5.ª y 15*), como si quisieran darnos a entender que antes, que traspasaran a sus pies, ya habían traspasado por amor su corazón, y que por tanto su crucifixión era tan solo efecto de su amor.

Así llegó esta imagen del Corazón y de los tres clavos a ser frecuente con anterioridad a su veneración en Paray, y a no caber por tanto duda de que hubo de ser más de cuatro veces contemplada por las religiosas y sobre todo por Santa Margarita en la que todos sus pensamientos, afectos y anhelos convergían al Sagrado Corazón. Así claramente lo vemos en sus cartas, y en la que no es de despreciar el hecho, de que nos es testigo su «Vida», de haberse grabado con fuego el nombre de Jesús, es decir el JHS, en su mismo pecho. El corazón y los tres clavos hubieron en consecuencia de ser observados frecuentemente por Santa Margarita y fuera por sus insinuaciones o fuera por sus consejos, el Corazón de Jesús que adoraron en el cuadrito apareció asociado como lo estaba en los JHS, con los tres clavos.

2.º *La Cruz.*—Quizás no produzca tanta extrañeza como la asociación de Corazón y clavos la de Cruz y Corazón; pero con todo, si se la encuentra razonable dentro del JHS, ya no lo es tanto cuando se trata tan solo de configurar el Corazón amante de Jesús solitario.

Pero la dificultad queda de nuevo invariablemente desvanecida en el momento que suponemos, como así era, que el Corazón de Jesús venía de este modo reiteradamente configurado, y que por esa propensión a reproducir lo que vemos, y a recibir las cosas tal como nos las trae la tradición, las novicias de Paray aceptaron la unión de Cruz y Corazón, tal como la habían visto figurada en los JHS, en los cuales es el elemento más constante y en los que nunca falta.

La cruz en ellos siempre está puesta perpendicularmente sobre el Corazón y en algunos de ellos entra incluso en contacto con él (*fig. 23*) y hasta parece emerger en alguno de él (*fig. 19*).

Pero existe además aquí un pequeño detalle y no despreciable. Conocido es el hecho de que los franciscanos suelen figurar la cruz de un modo particular y tal como se puede ver en la (*fig. 14*), con el madero horizon-

Fig. 23.—**Laurenio, «In decretales», Maguncia 1717**

Fig. 24.—**Sol y Luna al lado de la cruz son signos pasionales. Valladolid 1745**

tal un tanto más subido que en los demás tipos y con frecuencia además exemptas sus extremidades del reforzamiento característico, que debía denominarse jítico, por tener su origen en la X griega, como claramente tengo demostrado. Este reforzamiento o jitismo, desconocido en muchas de las cruces franciscanas, se encuentra siempre en las cruces de los JHS, y existe también en el Corazón de Paray al mismo tiempo que el brazo horizontal tiene una posición más similar a las cruces ordinarias. Parece por tanto que la cruz que debió inspirar la cruz del Corazón de Paray fué la cruz de los JHS.

Y no se nos quiera achacar de nimios al fijar nuestra atención tanto en estos escudos editoriales, ya que por entonces solían ser verdaderas obras de arte en que competían unos y otros editores y con los que pretendían nobilitar la obra impresa y dar tonalidad a la importancia y

mérito de la obra, de suerte que en muchas se desarrolla en él tanto ingenio y arte como en la obra misma. Estos escudos editoriales y por tanto sus JHS tenían más importancia que la que ahora les damos.

3.º *La Corona de espinas.*—Este es un elemento que no se encuentra en los JHS. Se dirá que esto viene a echar abajo todas nuestras deducciones, cuando en realidad se verá que viene a confirmarlas. No se encuentra ciertamente la corona en muchos JHS, pero la corona del Corazón de Paray se encuentra íntimamente unida a los JHS (*figs. 16, 17, 19, 20 y 24*).

Pasando ligeramente la vista por todos estos JHS, se encontrará siempre una aureola bien sea de luz o de fuego cuyos rayos disminuyen primero y luego se extinguen al alejarse. El aspecto que presentan al rodear, como en corona al JHS, y sus rayos al formar afinadas puntas, pueden ser tomados por alguno al contemplarlos a distancia como una verdadera corona de espinas; y si no, aun a la fantasía menos creadora se le puede ocurrir en trasformarlos en ella. La semejanza es tal, que una idea puede ser muy bien inspirada por la otra. La misma corona de espinas del Corazón de Paray, mirada a cierta distancia, puede perfectamente confundirse con la corona de luz, que rodea a los JHS. La impresión de forma es la misma. Por otra parte, se estrecha aún más esta relación de semejanza entre corona y aureola, si consideramos que el JHS es el punto de confluencia de todos los signos pasionales y que incluso la corona de espinas había figurado también en los JHS v. gr. (*fig. 4*), y se verá por tanto lo íntimamente que pudieron asociarse Corazón y corona; su sustitución llega de esta suerte a convertirse en un extremo completamente razonable y verosímil.

Pero hay además otra suerte de consideraciones que nos inclinan a ver en la aureola el suscitador de la corona de espinas. Para la primitiva dibujante del cuadrito, que bien se ve no era ninguna maestra de dibujo, era muy halagadora aquella sustitución. La degradación de luces y de rayos de la aureola le presentaba no pequeño problema y en cambio el entrelazado, no difícil de la corona, al que los principiantes suelen tan pronto aficionarse, le prometía camino más halagador; de suerte que era mucho más fácil la obtención de un buen dibujo de la corona, que no de uno mediano de la aureola; y la elección para aquella buena novicia, a la que le daría lo mismo un dibujo que el otro, no le hizo vacilar, y aceptó desde luego el de la corona.

Para la improvisación, por tanto, de aquel primer cuadrito, parece lo más natural admitir esas minucias anodinas, que rigen los titubeantes actos de los principiantes; sobre todo cuando no se trata del fondo de la obra, que era allí el Corazón. Por otra parte, nos encontramos alrededor del mismo con esas otras cosas añadidas de nombres propios, que denotan

ese horror al vacío, propio de los principiantes y espíritus poco cultivados o decididamente primitivos.

Pues debemos tener presente que aquel cuadrito primero, en ninguna parte se nos dice fuera inspirado del cielo, sino que por la misma narración de la Santa se ve su origen completamente humano, y en el que por tanto tuvieron efectividad los mismos factores, que originan todas las obras humanas.

La Santa no sabía «cómo dar principio a la devoción al Sagrado Corazón», mas he aquí que las novicias, a quienes había suplicado que lo que querían hacer por ella lo hicieran por el Sagrado Corazón, le levantaron un altarcico y sobre él pusieron «una pequeña imagen del Sagrado Corazón que habían dibujado a pluma en un papel».

Debemos, pues, considerar en esta obra todas las circunstancias de una obra primeriza de arte, surgida como todas las demás obras humanas, de una buena voluntad y de todos esos factores que rigen la fantasía creadora de un artista improvisado, y de un primitivismo a todas luces manifiesto. Es poca la originalidad en tales casos, lo más propio en ellos son copias desmañadas y eso es aquel cuadrito, una copia desmañada de otros corazones anteriores, seguramente que de los JHS.

La corona de Paray finalmente es un tránsito de aureola a corona. De ahí su poca consistencia. No era ese su puesto. El sitio preferente que ocupaba oscurecía la idea de amor y de afectuosa irradiación propia del Corazón, trayendo un tanto extemporáneamente la idea pasional de los dolores producidos por las espinas; por lo que fué rápidamente desplazada de aquel sitio y relegada a uno más secundario, pero era en cambio el más a propósito para la aureola en que JHS y Corazón quedaban como centros únicos de toda significación. Esta disposición adoptada en el primer Corazón venerado fué después aún reproducida en algunas estampas que la Santa envió a personas piadosas (*fig. 25*), pero a poco quedaba definitivamente abandonada y sustituída por la corona sesgada y cortándose en plano perpendicular con el eje del corazón y sin robarle en consecuencia importancia.

4.° *El Corazón.*—El hecho de que viniera siendo representado y frecuentemente reproducido es ya algo substancial que no debe preterirse.

El Corazón divino venía ya, con anterioridad a Santa Margarita, ejerciendo en consecuencia influencia en los fieles, despertándoles en su recuerdo y haciéndoles pensar en sus misterios, con sola su presencia. Los JHS eran los que más frecuentemente la exhibían, fuera en una forma o en otra. Eso es lo principal. Por lo que aun dado el supuesto que el Corazón de Paray no hubiera sido copiado de los JHS, no se podría negar la influencia por ellos ejercida manteniendo vivo el recuerdo del corazón

amante, excitando a los que lo contemplaban a la apreciación de su significado y finalmente despertando una devoción sin la que jamás aquel corazón hubiera sido de ningún otro lugar copiado.

Es cierto que en los JHS quizás predomine la forma que nosotros podemos llamar propiamente acorazonada y de la que es tipo la hoja de la hiedra con que se encuentra en las (*figs. 12 y 15*), pero la forma bisimétrica de Paray se encuentra también en otros muchos casos de los que podemos poner como ejemplos el de las obras de Suárez, Sebastiani, Tamburini y Marín contenidos en las (*figs. 2.ª, 4.ª, 12 y 19*). La forma es la misma con la diferencia tan sólo de que los dibujantes de los JHS eran expertos dibujantes y grabadores y el de Paray una principiante de buena

Fig. 25.—**Estampa enviada por Santa Margarita a una persona devota del Sagrado Corazón**

Fig. 26.—**Tela con representación del Corazón Sagrado y que se da como del s. X**

voluntad; el de los JHS podía permitirse el lujo de sombrear las figuras y dar incluso sensación de relieve y el de Paray hubo de contentarse con realzar solo su contorno con una desmañada línea doble, rellena de pequeñas rayitas de refuerzo.

Nada obsta por tanto la aparente desemejanza que se puede advertir al momento en su configuración, y que tiene su origen tanto en la clase de dibujo a pluma como sobre todo en la clase de dibujante, que, como advertí ya, no había pertenecido a ninguno de los talleres de Rafael, Rembrandt, Rubens o Velázquez.

Alguna mayor dificultad pudiera original la amplia herida, que figura en el Corazón de Paray y que no es propia de los JHS. Santa Margarita cuenta que en sus apariciones vió al Divino Corazón con amplia herida, y ese el elemento más original que encontramos en el cuadrito de

Paray, tomado seguramente de las meditaciones y pláticas de la Santa a la que no negamos pudieron inspirar representaciones antiguas del mismo divino Corazón, si es que llegaron alguna vez a ser por ellas conocidas, como la que reproducimos en las (*figs. 13 y 26*), y que tiene no pocos puntos de contacto con el cuadrito citado.

Que esta representación ejerció inmediatamente influencia en los JHS y que fué aceptada la nueva forma de Corazón herido, lo vemos por el hermosísimo que tomamos de las obras de Laurenio y en que los dos angelitos que lo flanquean hacen admiración emotiva de aquel prodigio de amor (*fig. 24*).

Algunas consideraciones y consecuencias

Lo que importa ahora es recalcar el hecho de la repetida reproducción del Sagrado Corazón, como base de una sencilla, pero importante consideración, la de que en los fieles estaba ya los fundamentos básicos de la devoción a su Corazón Divino. Estos eran por una parte su Corazón de carne y por otra su amor infinito de que el corazón no era sino el símbolo. Con esa significación vivió unido a los JHS en su primera época y en alas de esa consideración se desprendió de dichos JHS en cuanto la providencia lo juzgó oportuno. Fué tomado de ellos para figurar independientemente; pero lograda dicha independencia y constituído en devoción individual, su representación única, recobra también vida individual propia y se desarrolla prolíficamente, sobre todo desde el momento en que queda unido a su divina Persona y humanidad santísima.

Por eso creo indubitable la afirmación de que el Corazón de los JHS fué la tierra en que Dios arrojó la semilla y en que dispuso germinara esta devoción; y que por tanto la influencia de los JHS en ella no puede preterirse ni silenciarse en el tema de sus orígenes.

Para que una obra de arte haya dado origen a otra y haya suscitado la idea que la informó, no hemos de exigir configuración idéntica, que eso sería sencillamente querer un plagio; o una reproducción, sino basta cierta semejanza, tal que nos haga ver la relación que une a la una con la otra y nos haga advertir el influjo ejercido sobre su similar. Y es que la presencia de factores exclusivos de ellas, y la disposición acaecida bajo la orientación de una misma finalidad, son determinantes que considerados dentro del círculo estrecho de la piedad de un siglo, no encuentran razón de ser, sino en la comunicación doctrinal, ideológica y artística, que entre los mismos existió y de los que en este caso es claro exponente el hecho de los escudos editoriales. Es casi únicamente allí donde el Corazón se encuentra cultivado y por tanto a él debemos atribuir las influencias ejercidas.

Un argumento además no débil de la procedencia del Corazón de Paray del de el JHS, se desprende de lo acontecido a los que siguieron al de Paray. Los que separados del JHS empiezan a extenderse por todo el mundo, no hay duda que dependen del de Santa Margarita y a pesar de ello no tienen ni con mucho los vínculos de unión y de semejanza que relacionan al de Santa Margarita con los de los escudos editoriales; y si no tenemos dificultad en admitir su procedencia del primero, mucho menos habremos de abrigarla en tratándose de estos últimos.

No creo por lo demás que a nadie se le pueda ocurrir la duda de que el Corazón de los JHS no sea el de Jesús. Lo están reclamando los tres clavos de que indefectiblemente se acompaña y sobre todo lo está reclamando la historia de su desenvolvimiento pasional, en el que se le van adhiriendo motivos pasionales de los que es uno de los primeros su Divino Corazón. Alrededor del Nombre de Jesús no figuran ni pueden figurar más que signos personales del mismo.

Cuando en otros escudos heráldicos aparece un corazón, pronto se echa de ver su significado. Por concretar quiero poner un ejemplo. En el del Arzobispo de Tarragona, D. José Linés, aparecen varios corazones de cuyo significado nos habla sin ambajes la leyenda de su escudo: «Trucidantes saracenorum corda in fidei defensione stiterunt» recordando la valentía con que aquellos antiguos héroes detuvieron el ímpetu de los sarracenos. No pueden existir dudas sobre el significado del corazón de los JHS.

Solución a una dificultad

Acontece que podríamos andar a pleno sol y somos nosotros mismos los que por distintas causas nos metemos en las tinieblas y cegamos con nuestros prejuicios las ventanas por donde nos podría entrar la luz a iluminarnos. Algo de esto pudiera acontecer en esta cuestión del Sagrado Corazón.

Analicemos los hechos para que desmenuzados podamos mejor darnos cuenta de ellos, como más cuenta nos damos del motor, si la materia plástica de que está hecho, nos permite ver el movimiento interior de sus piezas a causa de su trasparencia.

Procuremos por consiguiente hacer trasparente el hecho de esta nueva devoción en la Iglesia y esforcémonos por encontrar la verdadera luz que la ilumine. Esta no pueda ser otra que la que irradien las mismas causas que la provocaron y que por decirlo así le dieron movimiento.

Es lo más sencillo y simple admitir en todas las revelaciones y apariciones únicamente la obra de Dios, sin tener en cuenta las múltiples aportaciones que en ellas ejercen segundas causas; a saber, factores psí-

quicos, conocimientos humanos previos, influencias del propio sentimiento, la misma vida natural de la persona.

No debemos rechazar en la persona inspirada todas esas circunstancias y factores naturales, que dieron al hecho revelado carácter especial y sello distintivo.

La inspiración de los libros sagrados es innegable dentro del campo católico y tan intangible como la niña de los ojos para el que ha de ver; y no obstante se admite por todos los católicos una porción de factores humanos de imaginación, sensibilidad, ciencia, ingenio, carácter, que dan matiz característico a la obra inspirada y por el que se puede distinguir perfectamente al escritor sagrado de sus compañeros de inspiración; viniéndose a la conclusión de que, siendo una misma la revelación o inspiración, el instrumento de la misma que es el escritor humano deja en ellas impresas sus características, como las deja la pluma utilizada en cada uno de sus escritos.

De la misma suerte la inspiración con que actúa el Espíritu en el magisterio de la Iglesia, tanto en Concilios como en definiciones dogmáticas, no excluye, antes a veces exige la investigación humana; y constituciones y cánones conciliares y definiciones pontificias necesitan de una preparación esmeradísima y no les es lícito ni a unos ni a otros esperarlo todo de la divina inspiración, como no le es lícito a ningún cristiano arrojarse al peligro temerariamente con la confianza de que Dios le sacará de él. Y esto tratándose de la Iglesia en su función docente y de dogmas que afectan a su misma substancia. ¿Qué obstáculo, por tanto, puede existir en una revelación particular para que la persona en que obra el Espíritu, aporte multitud de factores humanos, que maticen su revelación?

¿Qué fué el Señor el que reveló la devoción del Sagrado Corazón a la Santa?, y ¿qué obsta a ello el que con anterioridad hubiera dispuesto el terreno tanto en ella como en los fieles con elementos, símbolos e imágenes de su Sagrado Corazón, mil veces ya venerado? ¿Qué obsta que al ser trasmitido su deseo recibiera ropaje y corte en imágenes y símbolos familiares con anterioridad a la persona elegida?

¿Admitimos acaso en la revelación v. gr. del Protoevangelio de San Juan, que todas sus palabras y hasta su misma actividad motriz y cerebral fueran exclusivamente sobrenaturales, con precisión absoluta de sus fuerzas vitales?

Puede admitirse perfectamente en consecuencia la revelación de Santa Margarita y mucho más el término de la misma, condicionado y determinado por todo ese conocimiento previo de corazones mil veces representados y vistos en escudos editoriales; y que dichos corazones asistidos unas

veces de Angeles y de señales de amor y veneración, tuvieran su influencia en las revelaciones.

Siempre, pues, podemos admitir la acción de los JHS y su influencia en las revelaciones y mucho más por supuesto en la primera imagen venerada de su Divino Corazón.

LA TEOLOGÍA EN RELACIÓN CON LAS DEMÁS CIENCIAS SEGÚN ENRIQUE DE GANTE

por el

R. P. FRANCISCO BRANDARIZ, S. I.

Profesor en la Facultad de Teología
de la Universidad Pontificia de Comillas

Poco conocida, por la rareza de ediciones, y escasamente estudiada por los investigadores modernos, la incompleta *Summa Theologica* [1] del «*Doctor Solemnis*», Enrique de Gante († 1293) nos ofrece en las 117 densas cuestiones de su amplísima introducción, el monumento medieval más sorprendente sobre la Teología estudiada como ciencia [2]. Hasta los *Lugares Teológicos* de Melchor Cano es la introducción a la Summa del Gandavense el más notable precedente de la moderna Teología Fundamental y la obra medieval que aventura problemas más afines a los que modernamente se ventilan en torno a la esencia misma del llamado «Problema Teológico».

Hace algún tiempo presentábamos en la revista *Estudios Eclesiásticos* algunas tesis gandavesianas sobre el sujeto y el fin de la Teología, comparándolas con las de sus contemporáneos del siglo XIII [3]. En el presente estudio, dejando para más adelante aspectos quizá más originales y sugestivos de nuestro autor, expondremos la concepción de Enrique de Gante acerca del encuadramiento de la Teología en el conjunto de los conocimientos humanos y las relaciones fundamentales que con ellos tiene.

1. He aquí el título y fecha de las dos únicas ediciones:
Summae quaestionum ordinariarum Theologi recepto praeconio Solemnis Henrici a Gandavo, cum duplici repertorio, Tomos prior. Paris 1520.
Henrici a Gandavo Doctoris Solemnis ord. Servorum, Summa, Venecia 1646.

2. El tema de la Teología como ciencia en el s. XIII ha sido estudiado breve y fragmentariamente por varios autores, precisamente hasta Enrique de Gante; pero nadie ha hecho aún el estudio del Doctor Solemne, ni un trabajo verdaderamente sintético de todos los autores del siglo. Para el concepto de ciencia en los dominicos de Oxford y Sto. Tomás, Cfr. Chenu, M. D., *La Théologie comme sciencie au XIII*e *siècle.* Arch. Hist. Lit. M. A., II (1927) 31-71.—El título promete más de lo que da realmente el estudio, que viene a ceñirse a Fishacre, Kildwardby y Santo Tomás, que no son todo el siglo XIII. Para San Alberto Magno, M. Cuervo, O. P., *La Teología como ciencia y la sistematización teológica según S. Alberto M.* C. T. 46 (1932) 200-13.
C. Feckes, *Glauben und Glaubenswissenschaft nach Albert d. Gr. Z,* Kat. T 54 (1930) 1-39.
M. Grabmann, *De quaestione utrum Theologia sit scientia speculativa an practica a B. Alberto Magno et Sto. Thoma pertractata,* Atti della Settimana Albertina, Roma, 1931, 107-126.
Sobre el mismo concepto en la escuela franciscana:
León Amorós, O. F. M., *La Teología como ciencia práctica en la escuela franciscana en los tiempos que preceden a Escoto,* Arch. Hist. Doct. Lit. M. A., IX (1934) 261-303.—De los editores de Quarachi.

3. F. Brandariz, S. I., *La Teología como ciencia, según Enrique de Gante* (Estudios Eclesiásticos 22 (1948) 5-57).

I. CLASIFICACIÓN Y DISTINCIÓN DE LAS CIENCIAS

1. CLASIFICACION DE LAS CIENCIAS

La primera preocupación que asalta al investigador del pensamiento del Doctor Solemne, al examinar las cuestiones relativas a la comparación entre la Teología y las ciencias y sus relaciones mutuas, es concretar a qué clasificación de éstas se atenía el GANDAVENSE. A pesar de la amplitud con que desarrolla el tema y de la tendencia a presentar los problemas teológicos encuadrados dentro de espaciosos panoramas científicos, el teólogo flamenco no nos ha dejado su clasificación de los conocimientos humanos, por más que con tanta frecuencia van apareciendo esporádicamente elementos de ella en sus trabajos.

De entre las clasificaciones anteriores a la segunda mitad del siglo XIII, que hayan podido inspirarle, dos nos han parecido especialmente interesantes como posibles fuentes de la clasificación implícita de nuestro autor: La de GUNDISALVO DE TOLEDO y la de HUGO DE S. VÍCTOR [4]. A nuestro juicio, a falta de clasificación expresa presentada en forma completa por GANTE, puede considerarse la del célebre teólogo victorino como suya propia a los efectos del presente estudio. Nos mueven a adoptarla estas razones:

1.ª GANTE estaba familiarizado con HUGO DE S. VÍCTOR. Las citas a este autor son relativamente frecuentes en toda la Introducción.

2.ª Los elementos incompletos de clasificación que aparecen esporádicamente en GANTE, encajan muy bien en la de HUGO.

3.ª La importancia objetiva del *Didascalicon*, tal vez única, y ciertamente la introducción general a la ciencia, más importante, entonces, la hacía indicadísima como obra de consulta para la introducción de GANTE a la Ciencia Teológica.

4.ª La facilidad de utilización del *Didascalicon* para un maestro de París. Los Códices de esta obra no podían menos de abundar en aquella ciudad, al menos en la propia abadía, donde un siglo antes se había compuesto.

Es, con todo, cierto que no he encontrado cita alguna del *Didascalicon* expresamente. Al aludir a HUGO, tratando de la distinción de las ciencias, GANTE se refiere a una clasificación del Comentario al Pseudo AREOPAGITA,

4. Nos referimos a las fuentes próximas, pues para las remotas habría de acudirse a BOECIO, en la tradición latina, y en la arábiga a AVICENA y ALFARABI.

en la que Hugo no hace más que resumir ideas, que desarrolla ampliamente en la *Eruditio Didascalica*. Pero, a nuestro juicio, esta omisión de citas expresas, no prueba en modo alguno la ignorase, lo cual parece moralmente imposible en un maestro parisino de esta época. Nos parece, pues, indudable, ver en la introducción de Hugo un precedente imprescindible para el presente estudio.

Presentaremos, pues, la clasificación del Maestro de San Víctor, tomando como base esta su interesantísima introducción a la ciencia, conservada con el nombre de «Eruditionis Didascalicae libri septem» [5].

De entre los esquemas de divisiones y subdivisiones, adoptamos como más completo el que nos ofrece el capítulo décimocuarto del libro segundo, modificando ligeramente algún detalle de terminología, y completándolo con otros esquemas y desarrollos de la misma obra.

A pesar de impugnaciones, hoy no sostenidas, es cierto que Hugo de San Víctor no confundió los conocimientos humanos naturales con los recibidos sobrenaturalmente por fe. Distinguió bien entre ciencia natural y ciencia sagrada. Al comienzo mismo de su *Didascalicon* separa mutuamente las escrituras divinas de las seculares (c. 741) y ofrece las dos partes de su obra, una «ad lectorem artium», y la otra al «divinum lectorem» (Libros IV-VI). El libro 4.º da principio con la afirmación de que no toda ciencia que trata de Dios y de los bienes invisibles, puede llamarse divina, sino sola la Escritura Sagrada contenida en ambos Testamentos.

Con el nombre de FILOSOFIA comprende en general todo el saber humano. La ciencia puede tomarse en dos acepciones: como hábito subjetivo de conocimiento, y como disciplina o arte. En esta segunda acepción entra como parte divisiva de la Filosofía [6]. Filosofía y Ciencia comprenden *disciplinas* [7] *y artes* [8].

Fundamento último de la clasificación, por serlo de la misma variedad de artes y disciplinas lo dan tres radicales exigencias de la naturaleza humana en la presente economía: *Sabiduría* para remediar la ignorancia del entendimiento, *virtud* para contrarrestar la propensión al vicio y

5. ML, 176, 809.

6. Filosofía-Ciencia. Estos conceptos aparecen diversificados netamente en II, c. 30, col. 764: «Scientia duobus modis accipi solet, id est pro aliqua disciplinarum, sicut cum dico dialecticam esse scientiam, id est artem vel disciplinam: et pro qualibet cognitione sicut cum dico scientiam habere eum qui scit aliquid... Et universaliter omnis qui aliquid scit, potest dici scientiam habere. Sed tamen aliud est cum dico: scire quod Socrates est Sophonici filius dialectica scientia, id est ars vel disciplina; atque aliud cum dico: scire Socrates est Sophonici filius est scientia id est cognitio. De omni scientia quae est ars vel disciplina, verum est dicere quod sit pars philosophiae divisiva; non autem universaliter dici potest quod omnis scientia quae est cognitio, pars sit philosophiae divisiva» (II, c. 30, ML, col. 764).

7. Quae in speculatione consistit et per solam explicatur ratiocinationem (Lib. 2, c. 1, col. 751).

8. Quae fit in subiecta materia et explicatur per operationem ut Architectura» (*Ibid.*).

medios materiales de subsistencia para sustentar nuestro cuerpo. De ahí que las ciencias empiecen por dividirse en *teóricas, prácticas* y *mecánicas,* a las cuales, como apéndice, vienen a unirse las *lógicas.*

Las *teóricas* o especulativas se dividen a su vez en *Física, Matemática* y *Teología* (natural) que, empleando la terminología de Boecio, se llamarían respectivamente natural, inteligible e intelectible.

La *Física,* o ciencia natural, investiga las causas de las cosas o fenómenos (de la naturaleza) en sus efectos y éstos en sus causas (II, c. 17, col. 757).

La *Matemática* estudia la cantidad abstracta (I, c. 4, col. 753) o, dicho más ingeniosamente, trata de «invisibilibus visibilium formis».

La *Teología,* finalmente, «tractat de invisibilibus visibilium causis» (VI, c. 14, col. 809). La define Boecio: «quod unum atque idem per se in propria semper divinitate consistens, nullis umquam sensibus, sed sola tantum mente intellectuque capitur». Atendiendo a esta definición y a la etimología de la palabra, Hugo la define así:

> «Theologia igitur est quando aut ineffabilem naturam Dei aut speciales creaturas, ex aliaque parte profundissima qualitate, disserimus» (II, c. 3, col. 752).

La *Matemática* comprende las siguientes cuatro disciplinas: *Aritmética,* que trata del número o cantidad discreta; la *Música,* de la proporción o de la armonía; la *Geometría,* del espacio o de la cantidad continua inmóvil; finalmente, la *Astronomía,* que trata del movimiento o cantidad continua móvil.

Las ciencias *prácticas* o activas son: la *Etica* o moral individual (Hugo la llama con frecuencia solitaria, nombre que no recoge Gante), la *Economía* o dispensativa que enseña a gobernar la sociedad familiar; y la *Politica* o Civil que muestra el recto gobierno de la república.

La *Lógica* o «scientia sermocinalis» comprende la *Gramática,* ciencia de hablar correctamente, y la *Dissertiva.* Esta tiene como partes integrales la invención y el juicio; y se divide «in necessariam» (demostración), «probabilem» y «sophysticam». La «probabilis» se divide a su vez en *Dialéctica,* o arte de la discusión para distinguir lo verdadero de lo falso; y la *Retórica,* o arte de persuadir (VI, a. 14, col. 810 y II, c. 31, col. 764).

Las *artes mecánicas,* son siete: *lanificium,* o industria textil; *armatura,* que comprende la arquitectura y oficios de construcción y la industria metalúrgica; *navigatio,* que además de la náutica incluye el comercio; *agricultura, venatio, medicina,* que comprende las «*occassiones*» o estudio de las *causas* de la salud y de la enfermedad, y son seis: aire; movimiento y descanso; dieta y hartura; comida y bebida; sueño y vigilia; y estados anímicos. Podríamos llamarla *Higiene* o *Profilaxis general;* y las *opera-*

tivas o remedios terapéuticos, entre los cuales se incluye la *Cirugía: (Terapéutica* y *Cirugía)* (II, c. 27, col. 762); *Theatrica,* que además del arte dramático, comprendía toda clase de juegos gimnásticos.

CUADRO DE LA CLASIFICACION DE LAS CIENCIAS SEGUN HUGO DE SAN VICTOR [9]

TEORICA (especulativa)	*TEOLOGIA*	(Natural).	
	MATEMATICA	ARITMETICA.	
		MUSICA	mundana humana. instrumental.
		GEOMETRIA	planimetría. altimetría. cosmimetría.
	FISICA	ASTRONOMIA.	
	* * *		
PRACTICA (activa)	*ETHICA*	(personal).	
	ECONOMIA	(doméstica).	
	POLITICA	o civil.	
	* * *		
MECANICA	*LANIFICIUM*	arte textil.	
	ARMATURA	arquitectura y metalurgia.	
	NAVIGATIO	náutica y comercio.	
	AGRICULTURA.		
	VENATIO	caza, pesca y demás alimentos.	
	MEDICINA	higiene y terapéutica.	
	THEATRICA	juegos gimnásticos.	
	* * *		
LOGICA (sermocinalis)	*GRAMMATICA.*		
	DISSERTIVA	Demostración. «Probabilis» ..... Sofística.	DIALECTICA RETORICA.

9. *Eruditionis Didascalicae,* ML, 176, col. 809 ss.; Edit. crítica por Ch. H. Buttimer, Stud. in Mediev. and Renaiss. Latin X, Cath. Univ. of. Am. Wáshington 1939.

2. DISTINCION ENTRE LA TEOLOGIA Y LAS DEMAS CIENCIAS [10]

Conocemos el conjunto del saber humano y una clasificación de los conocimientos que en el siglo de Gante constituían el patrimonio de la civilización europea. Ante tal esquema hay que colocar la Ciencia Sagrada, determinar su puesto y señalar las relaciones que con otras ciencias y conocimientos tiene. Es lo que resuelve el Doctor Solemne en la cuestión de la distinción entre Teología y Ciencias.

Antes de comparar la Teología con los demás conocimientos, despliega Enrique de Gante, en la primera cuestión del artículo 7.º un amplio y complicado cuadro que comprende todas las distinciones posibles entre las ciencias. Naturalmente trata de precisar bien la distinción entre ciencias que de algún modo se encuentran y entrelazan, ya que respecto de las que son totalmente diversas y carecen de puntos de contacto, la cuestión no ofrece dificultad. Es laborioso seguir en el autor la complicada red de divisiones y subdivisiones, a veces sutiles y tan continuadas que llega el lector a temer no encontrar el fin de tan enmarañado dédalo. Con todo esperamos que nuestra exposición deje clara la teoría general gandavesiana de la distinción de las ciencias, base indispensable para ver situada en su puesto exacto la ciencia Teológica [11].

La ciencia debe su unidad a la unidad del sujeto y al modo de considerarlo. Los conocimientos científicos —diríamos hoy— se agrupan para formar *una* ciencia, cuando versan sobre *un* objeto material, con idéntico objeto formal. Habrá que buscar, pues, la raíz de la diversidad o distinción de las ciencias en la diversidad o distinción del sujeto, o en la falta de identidad del modo de considerarlo. Dos ciencias son distintas entre sí, o porque tienen un sujeto diverso, o porque, aun teniendo el mismo sujeto, lo consideran de modo distinto. He aquí, pues, las dos divisiones más generales y primeras del cuadro gandavesiano de la distinción de las ciencias: distinción por el sujeto —distinción por el modo de considerarla.

10. *Tratan la cuestión expresamente*: Hales, *Summa*, q. 1, c. 2: S. Alberto M., *Summa*, p. I, tra. 1, q. 4.—Cfr. también S. Buenaventura, *De reductione artium ad Theologiam*. No la trata expresamente Santo Tomás y es común su omisión en los comentadores del Lombardo. Gundisalvus de Toledo, *Summa Avicennae de convenientia et differentia subiectorum*.

11. Parece indudable que Gante se ha inspirado, inmediata o mediatamente en la «Summa Avicennae de convenientia et differentia subiectorum», con que termina el texto de «Divisione Philosophiae» de Gundisalvus de Toledo, publicado y estudiado por L. Baur en *Beiträge zur Gesch. der Phil. des Mit.* VI (1903) 124-142.

A. Distinción de las ciencias por razón del sujeto

1. *Sujeto totalmente distinto.*—De dos maneras pueden distinguirse dos ciencias por razón del sujeto: a) el sujeto de la una es totalmente distinto del de la otra; b) tienen un sujeto en el cual en parte convienen y en parte no. Todavía en el primer caso los sujetos de ambos pueden ser, no sólo distintos, sino además no tener entre sí conexión alguna. Se trata entonces de ciencias *totalmente diversas,* como lo son la *Matemática* (de universali et abstracto a supposito) y la *Moral* (de particulari et operabile ab homine). (Primer modo de distinción).

Pero aun tratándose de dos ciencias que tienen sujetos distintos puede darse el caso de que éstos, aunque diversos, tengan entre sí conexión. Entonces las ciencias que los estudian, no son simple y absolutamente distintas, sino que guardan entre sí alguna relación más o menos estrecha. Puede estar tal conexión en que una ciencia se relacione con otra porque le suministra sus propios datos; o en que, por el contrario, tenga que solicitar de otra sus propios elementos de trabajo. Son ciencias diversas, pero conexas: una, cuya conexión estriba en la relación de *subministrativa-usual,* y otras en la de *subalternada-subalternante.*

La «Scientia subministrativa» prepara elementos para ser utilizados por la «*sciencia usualis*». Los cuales elementos pueden ser de dos clases: la materia sobre la cual trabaja la ciencia usual o los instrumentos con que ella ejerce sus operaciones científicas. Habrá, pues, respecto de la ciencia usual, ciencias *material* o *instrumentalmente subministrativas.* Mejor que en las ciencias propiamente dichas, se entienden estas relaciones en las artes manuales descritas por Aristóteles en el 1.° de la POLITICA, de donde está tomada la nomenclatura e inspirada la idea de su aplicación a las ciencias. El hilado es un arte subministrativo material respecto del arte textil y el arte de construcción naval es subministrativo-instrumental respecto de la *Náutica.* Llamemos a esta relación entre ciencias suministrativas y usuales, 2.° Modo de distinción.

Si la ciencia subministrativa trabaja para la usual, la ciencia *subalternada* está pidiendo a su vez a otra, más simple en sus principios y más segura en su certeza, elementos con que legitimar sus propios principios y conclusiones. La *Geometría* es ciencia distinta de la *Aritmética,* pero conexa con ella y *subalternada,* porque ha de apelar a conclusiones y principios aritméticos para sus propias demostraciones. Es, pues, la *Aritmética* ciencia *subalternante* de la *Geometría.* Tenemos ya un sujeto tipo de ciencias diversas, pero conexas: el formado a base de la relación «subalternante-subalternada». (Tercer Modo de distinción).

2.° *Sujeto sólo en parte distinto.*—Esto tiene lugar cuando el sujeto

de una ciencia es parte del sujeto de otra, porque la primera tiene por sujeto el de la segunda, con alguna determinación que lo contrae y limita. Pueden darse dos casos según que la determinación la reciba el sujeto *esencial* o *accidentalmente*.

a) Diferencia por determinación *esencial*: Difieren en este caso entre sí las ciencias como el todo y la parte. Pero hay que distinguir aún dos circunstancias que agrupan otras tantas conexiones de ciencias: *total-parcial* y *universal-particular*. Se da la primera de estas relaciones, cuando la ciencia que comprende a todo el sujeto no lo estudia independientemente de las determinaciones con que lo consideran las ciencias parciales, sino en sus partes. Así la ciencia natural, cuyo sujeto es el cuerpo móvil «simpliciter», es ciencia *total* respecto de las ciencias parciales que lo tienen ya contenido con diversas determinaciones [12]. «4.º Modo de distinción). Por el contrario la ciencia *universal,* que abarca *todo el sujeto,* lo estudia independientemente de las ciencias particulares, prescindiendo de las determinaciones con que cada una de ellas estudia su respectivo sujeto. La Metafísica, que considera los principios y propiedades comunes de cualquier ente en cuanto tal, es ciencia universal respecto de cualesquiera otras ciencias filosóficas que estudian partes del ente (5.º Modo de distinción).

b) Diferencia por determinación *accidental,* del sujeto. Ocurre cuando una ciencia toma el sujeto de otra con una determinación accidental. Pueden darse también dos casos según que la ciencia inferior considere el sujeto precisamente por la determinación, o por razón del determinable mismo (6.º Modo de distinción). En la primera de estas últimas hipótesis hay que distinguir aún dos clases de conexiones. Puede ocurrir que dos ciencias que de algún modo convienen en el sujeto, porque la una tiene como propio el sujeto de la otra, con una determinación accidental, sean entre sí diversas pero *coordinadas,* o sencillamente «*disparatae*» o no *coordinadas*. Serán *coordinadas* cuando el sujeto de la ciencia que lo estudia totalmente, tiene alguna relación de causa o principio primero, aunque no propio, respecto de la determinación accidental con que lo estudia la ciencia inferior. La ciencia Natural y la *Medicina* son por eso ciencias diversas, pero coordinadas, porque el sujeto de la primera que es el cuerpo móvil «simpliciter», es causa del cuerpo (móvil) sano, sujeto de la segunda (6.º Modo de distinción).

Si, por el contrario, el sujeto de la una no tiene ninguna relación de causalidad o principio con la determinación con que lo estudia la otra,

12. Viene a ser, según esto, la c. total, más bien que una ciencia, un género comprensivo de varias ciencias que convienen en estudiar diversas partes o aspectos de un sujeto común.

las ciencias carecen por este título de especial conexión y son «disparatae» o *no coordinadas*. Se daría entre una ciencia que estudiase la superficie en cuanto tal, y otra que tuviese como objeto la superficie blanca en cuanto blanca, porque la superficie en cuanto concepto metafísico no tiene relación alguna de causa o principio respecto de la blancura que se une a la realidad física (7.° Modo de distinción).

Cuando la ciencia inferior considera al *sujeto* determinado pero no precisamente la determinación (no «ratione determinationis» sino «ratione ipsius determinabilis») viene a coincidir el objeto de ambas ciencias, por lo cual pueden llamarse una e idéntica ciencia, aunque con cierto género de subalternación de la una respecto de la otra, a causa de la determinación sobreañadida (más bien quizá se trata de partes o tratados de una misma ciencia).

B. Distinción de las ciencias según el modo de considerar el sujeto

Dos ciencias, aun teniendo un sujeto común (materialmente, diríamos hoy) pueden ser totalmente distintas si es distinto el modo de considerarle. Pero ¿cuándo se dirá que el modo de consideración de dos ciencias sobre un mismo sujeto es realmente diverso? El autor da un criterio preciso y fácil. De tres maneras pueden ciencias diversas considerar o estudiar un mismo sujeto:

1.° «*Ad aliud*» es decir, para un fin diverso. El geómetra estudia el ángulo recto sólo por conocer sus propiedades geométricas; el carpintero lo considera para el fin práctico de su oficio.

2.° «*Per aliud*» o por principios diversos. Según la concepción científica medieval, la ciencia Natural y la Geometría prueban por distintos caminos la redondez de la tierra.

3.° «*Secundum aliud*» según diverso aspecto. La Metafísica trata de los cuerpos en cuanto entes; la Natural, en cambio, en cuanto móviles.

Tengan o no el mismo sujeto, total o parcial, las ciencias pueden distinguirse también por el modo como estudian o consideran el propio sujeto. Análogamente a como se subdividía el primer miembro general de la presente clasificación, podrán distinguirse aquí dos hipótesis: 1.ª) el modo de considerar es totalmente diverso; 2.ª) es en parte igual y en parte distinto (8.° Modo de distinción).

En la primera hipótesis serán ciencias totalmente distintas, ya esta distinta manera de consideración esté impuesta sólo por la naturaleza

misma de los sujetos, ya aun tratándose de sujeto común, por el científico que lo estudia. Son ciencias en ambos casos totalmente diversas, como la moral y la natural, por ejemplo, y aun coincidiendo en tratar del cuerpo y la cantidad, la Natural y la Matemática.

En la segunda hipótesis, tendremos un caso de subalternación de que se tratará más adelante (9.° Modo de distinción).

C. Aplicación del esquema de la distinción de las ciencias a la teología

Desarrollado el cuadro general, es preciso colocar en él a la Ciencia Teológica. El autor va haciéndolo sucesivamente a medida que presenta las divisiones generales del esquema. Preferimos, sin embargo, agrupar todas estas aplicaciones y presentarlas en conjunto, una vez establecida con suficiente claridad la doctrina general.

La Teología por razón del sujeto, tiene algún género de conexión con todas las demás ciencias; de ninguna está totalmente separada. En cambio, por razón del modo de considerarlo, se distingue totalmente de todas las demás. Mientras el sujeto la relaciona con todas, de todas las separa su modo peculiar de estudiarlo. La razón es manifiesta. Los sujetos propios de cada una de las demás ciencias, tienen por su origen una relación especial con el ser primero, Dios, a quien debe su excelencia y cuyas perfecciones de algún modo reflejan. Y Dios es el sujeto propio de la Teología: (VII, 1, 4). El modo de considerar su sujeto, por el contrario, como veremos enseguida, ni por el fin, ni por los principios, ni por la forma, tienen que ver con el «*modo*» de las ciencias profanas.

Estudiemos ya las diversas formas de distinción entre Teología y ciencias, supuestas las conexiones existentes por razón del sujeto. Le convienen en el cuadro adjunto, tres modos de distinción: el 2.°, 3.° y 5.° (este último no en el mismo sentido). ¿Qué relaciones tienen, pues, con las demás, por razón del sujeto?

Es, respecto de todas las demás ..... { usual, subalternante, universal.

No es, en modo alguno ..... { total o parcial, coordinada, inconexa.

Es *usual*, y por consiguiente todas las demás son respecto de ella *subministrativas*, material o instrumentalmente. Son subministrativas instrumentales las ciencias que le preparan a ella y a las demás, modos de ra-

ciocinar; materiales, las que le suministran sentencias verdaderas como materias de su determinación (*Ibid.* n. 5).

La Teología es *subalternante* y todas las demás le son *subalternadas,* en cuanto en algún modo todas tienen que contrastar su certeza con la de la Teología y regularse por ella.

Es finalmente, *universal,* y por consiguiente no puede concebirse como *particular,* ni contenida bajo la universalidad de la Metafísica. Todo esto que aquí sólo se afirma, insinuando a lo más alguna razón general, ha de ser objeto de estudio detenido en las cuestiones siguientes del presente artículo.

Por el contrario no puede aplicársele el primer modo de distinción ni tampoco el 4.º. En efecto, no es la Teología respecto de las demás, una ciencia *total* porque tiene un sujeto propio y simplicísimo, bajo el cual no caen partes integrales o subjetivas que puedan tomarse como sujeto de ciencias parciales; y este sujeto lo estudia directamente, según un modo propio y exclusivo de consideración; y en el mismo estudio del sujeto encuentra noticia de todas las demás cosas que deben atribuírsele.

Menos aún puede concebirse como ciencia *parcial,* ya que el sujeto de ella no se contrae con determinaciones.

Tampoco convienen a la Teología ninguno de los dos modos de distinción que hemos señalado con los números 6 y 7, y que nuestro autor llama ciencias *coordinadas* y no coordinadas o «*disparatae*». El sujeto, Dios, no puede suponerse accidente de ningún otro sujeto, ni en El concebir con propiedad accidente alguno. Ni la Teología puede tomar sujeto de otra ciencia con determinación accidental, ni otra ciencia de la Teología. Con todo, las demás ciencias se ordenan a la Teología en cierta manera, porque considera «circa suum obiectum» los principios primeros de todas (VII, q. 1, n. 8).

D. Distinción entre la teología y las ciencias por el modo de considerar el sujeto

Donde con plena claridad aparece en la tesis gandavesiana la diversidad que separa a la Ciencia Sagrada de las profanas, es comparando los que nuestro autor llama diversos modos de considerar el sujeto.

Las demás ciencias estudian los seres «ad aliud», *para otro fin* distinto del que persigue la Teología al ocuparse de ellos. Pretenden arrancarles el secreto de su propia entidad y propiedades concretas y particulares; quieren conocer sus objetos como son y por ellos mismos. La Teología quiere sólo sorprender en ellos, sea cual fuere su quiddidad, lo que poseen de aquella «ratio esse divini», que únicamente le interesa; no los

busca por sí mismos, sino como reflejos de la divinidad, en algún modo relacionados con Dios.

Las ciencias filosóficas estudian sus objetos «per aliud», partiendo de principios distintos de los que sirven a la Teología. La Teología reduce la explicación de sus conocimientos a la Causa primera. La Filosofía busca sólo las causas próximas («iste est proprius modus huius scientiae, scilicet resolvere omnes causas in causam proximam et non in causam primam nisi mediante causa alia corporali, scilicet motu Coeli» VII, 1, 12).

Un ejemplo tomado de San Agustín (*III de Trin.*, c. 4) y otro bíblico ilustran el pensamiento del autor. Supongamos un hombre santo, familiarizado con la voluntad de Dios, cuyos designios cumple siempre. Una obra de misericordia le es ocasión de grave enfermedad. La ciencia médica busca sólo las causas próximas y físicas de la enfermedad. Pero investigando más arriba veríamos que la causa del desequilibrio orgánico fué el trabajo voluntariamente tomado; y más arriba aún, encontraríamos la divina voluntad a quien en último término quiso complacer el fiel misericordioso. De todas estas causas más altaś prescinde la ciencia profana; pero son muy propias de la Teología. A continuación hace análogas reflexiones acerca de la enfermedad y presunta muerte de Ecequías (Ezech., 4, c. 20).

Finalmente, ciencias profanas y Teología consideran sus objetos «*secundum aliud*». Filosofía y Teología, aun coincidiendo en el sujeto u objeto material tienen un proceso inverso. El filósofo procede de las criaturas a Dios; el teólogo, del Creador a las criaturas. El filósofo no estudia a Dios sino por las criaturas; el teólogo, en cambio, «considerat de Deo per ea secundum quae est principium creaturarum».

En los cuadros que presentamos a continuación, podrá adquirirse una rápida idea de lo expuesto.

CUADRO DE LA DISTINCION DE LAS CIENCIAS SEGUN ENRIQUE DE GANTE (*Summ. A.*, VII, q. 1)

I. Distinción de las ciencias por razón del *SUJETO*

1. Ciencias de sujetos totalmente distintos:
   - A) Sin conexión mutua (1.er modo de distinción).
   - B) Relacionadas entre sí:

a) Ciencia subministrativa ..... { material / instrumental } ciencia usual (2.° m. de dist.).

b) Subalternada - subalternante ..... (3.er m. de dist.).

2. Ciencias de sujetos parcialmente distintos.
   - A) Diferencia por determinación *esencial* del sujeto.
     - a) Total — parcial ..... (4.° m. de dist.).
     - b) Universal — particular ..... (5.° m. de dist.).
   - B) Diferencia por determinación *accidental* del suj.
     - a) La c. inferior estudia la *determinación* del suj.
       1) el sujeto principio de la determinación:
          coordinadas ..... (6.° m. de dist.).
       2) el sujeto no es el principio de la determinación no coordinadas ..... (7.° m. de dist.).
     - b) La c. inferior estudia el *sujeto* determinado: identidad o subalternación.

II. Distinción de las ciencias por el *MODO* de considerar el sujeto

Modos diversos de consideración:

«*Ad aliud*», o por diversidad de *FIN*
«*Per aliud*» o por diversidad de *PRINCIPIOS*
«*Secundum aliud*» o por diversidad de *MODO*.

1. Modo totalmente distinto ..... (8.° m. de dist.).
2. Modo casualmente distinto ..... (9.° m. de dist.). (subalternación).

APLICACION A LA TEOLOGIA DEL CUADRO DE LA DISTINCION DE LAS CIENCIAS SEGUN ENRIQUE DE GANTE (*Summ. A.*, VII, q. 1)

I. Por razón del *SUJETO*

1. A. — La Teología tiene conexión con todas las ciencias.
   B. — La Teología es ciencia *U S U A L*

   a) Las demás, respecto de ella ciencias *SUBMINISTRATIVAS*
   b) La Teología es ciencia *SUBALTERNANTE*
   Las demás, *SUBALTERNADAS*

2. A. — La Teología no es *TOTAL* ni *PARCIAL*, respecto de ninguna otra ciencia.

   Es *UNIVERSAL* respecto de todas (no en el sentido del 5.° modo de distinción).

   El sujeto de la Teología no admite determinación alguna accidental.

II. Por razón del *MODO* de considerar el sujeto

La Teología se distingue de todas las demás ciencias:

Por el *FIN*.

Por los *PRINCIPIOS*.

Por el *ASPECTO* que considera en las cosas.

II. CERTEZA Y VERDAD EN TEOLOGÍA Y EN LAS DEMÁS CIENCIAS

1. LA CERTEZA TEOLOGICA Y LA DE LAS CIENCIAS [13]

Al hacer el parangón de la Teología con las demás ciencias, Enrique de Gante comienza por comparar la certeza propia de la Ciencia Sagrada con la que tienen de sus contenidos las ciencias profanas.

Para seguir su pensamiento es indispensable tener a la vista las nociones básicas de certeza científica que dejó asentadas nuestro autor en las cuestiones del artículo segundo, uno de los más interesantes del tratado introductorio epistemológico.

Existe un doble género de certeza. La que consiste en la persuasión firme de no errar, y la que brota ante la clara visión de la verdad. En el primer género, un conocimiento es cierto si en él de tal manera conocemos la verdad que no podamos tener de ella duda alguna. Fundándonos en algún texto del autor, podemos llamarla *certeza de adhesión*.

Según el segundo, aquella notícia será cierta, cuya verdad se vea clara en la luz intelectual como se ve cualquier objeto visible en la luz solar (II, l. 5). Llamémosla *Certeza de evidencia*.

Al conocimiento cierto según el primer modo de certeza de adhesión, se llega por los primeros principios, mediante operación natural de la mente que contempla sólo el ejemplar creado, abstraído de la realidad (*Ib.*). Es de advertir que los principios primeros son... «notissima in sua veritate et certissima» y no cabe errar en ellos, como tampoco en los principios posteriores, obtenidos por deducción racional de aquellos, una vez que el entendimiento los ve reducidos a los primeros (II. l. 4).

A la certeza de evidencia no se puede llegar sino por la contemplación del ejemplar increado, verdadera causa de la cosa real. Un conocimiento adquirido por el fantasma no puede menos de resultar, cuanto es de su parte, oscuro. Las especies inteligibles puras son imágenes, (idola), no la verdad misma. Por esto el hombre «in statu viae» no puede obtener con perfecta certeza esta «syncera et liquida sive clara veritas», ni otra cualquiera, sino contemplando el ejemplar increado y no sólo como «ratio intelligendi», sino precisamente como «obiectum intellectum». Por otra parte, el contemplar el ejemplar increado como objeto de la intelección, no es por lo común, propio de la presente vida, sino sólo de la futura, por lo cual bien puede afirmarse con S. Agustín «quod certa cognitio nobis non perficitur, nisi post hanc vitam» (*9 de Trin. initio*, II, 1, 5).

Para ilustrar el punto de partida en la cuestión presente, es preciso

13. Hales, *Summa*, q. I, c. 4, a. 2; S. Alberto M., *Summa*, p. 1, tr. 1, q. 5, m. 2; Santo Tomás, p. I, q. 1, a. 5; Ulrico de Estrasburgo, *Summa de Bono*, l. I, tr. II, c. 7.

recoger además otro texto, no lejano de los anteriores, en el cual relaciona los conceptos de certeza y ciencia. «*Scire*, había dicho nuestro autor (II, q. 2, n. 5) recordando a ARISTÓTELES, non est aliud quam certam habere veritatis notitiam». La ciencia, sea cual fuere, o es cierta en algún género de certeza, o no es ciencia. La mente al descubrir, tal vez trabajosamente, la verdad, se da testimonio de ella, se la certifica a sí misma, por un criterio natural que posee; porque como dijo AVICENA [14]. «Unaquaeque res certitudinem suam habet, qua est id quod est».

> «...absolute concedendum quod homo quaecumque scit certitudinabiliter scit, quia veritas cum menti apparet de ipsa mens ipsa seipsam certificat per naturale iudicatorium quod penes se habet... licet aliquando non nisi magno labore homo ad haec devenire potest ut sibi appareat...» (II, 2, 5).

Recojamos esta idea. La verdad de la cosa conocida causa a la vez la ciencia y la certeza, el conocimiento científico y la certeza del conocimiento. La verdad es el «obiectum per se» de la ciencia y certeza. Y cuanto el objeto conocido es más firme en su verdad, tanto es más alto el grado de certeza de aquella ciencia. Ahora bien, la verdad es la conformidad entre el objeto y el entendimiento (creado e increado). Para formarse, pues, juicio acerca del grado de certeza que alcanza una ciencia, habrá que distinguir primero la certeza que proviene a la ciencia por parte del objeto, para estudiarla después de parte del sujeto que conoce científicamente. He aquí la base del planteamiento ideado por nuestro autor.

Certeza de la Teología «ex parte rei scitae».—Es máxima, porque en la Ciencia Sagrada, la «cosa conocida» es la más firme y cierta en su verdad porque o es la verdad primera, en sí misma, o se funda en la firmeza y autoridad de ella.

Compárense los fundamentos de la certeza, desde este punto de vista, en la Teología y en las demás ciencias. En las ciencias profanas la certeza se funda inmediata o mediatamente en los primeros principios recibidos de la experiencia de las cosas creadas. En la Teología, como está dicho, es la verdad primera la que o como objeto del conocimiento teológico, o como garantía de él, sirve de fundamento a ésta que hoy llamaríamos certeza objetiva. No hay que olvidar como prueba del razonamiento que en el orden de las causas como en el de los principios, mayor certeza hay en la causa primera o en la que directamente de ella se derive, que en la segunda y en las que en ésta se funden.

Si hay, pues, quien por la debilidad de su fe o de su entendimiento yerre o dude acerca de la verdad de esta ciencia, no será, en todo caso,

14. II, Met., c. 1.

por culpa del mismo objeto, como tampoco ha de achacarse a deficiencia de los primeros principios si algún entendimiento mal dispuesto yerre o dude de ellos, en las ciencias racionales.

Certeza «ex parte scientis».—Distinguiendo los dos géneros arriba indicados, en la *certeza de adhesión,* excede la Teología a todas las demás ciencias, cuanto excede el hábito de fe en la seguridad e inmunidad de error, al hábito científico adquirido naturalmente por los primeros principios. Esta firme adhesión, por lo demás, puede darse aun sin un conocimiento claro y evidente.

Para juzgar de la certeza teológica en cuanto a la *evidencia del conocimiento* acomodémonos al doble modo de considerar el objeto de la Teología que son creíbles o verdades de fe: «credibilia ut credibilia» y «credibilia ut intelligibilia» (VI, q. 1).

Desde luego, como ciencia de creíbles en cuanto tales, la Teología no puede gloriarse de una certeza de evidencia mayor que la de las otras ciencias. El creíble en cuanto tal está siempre envuelto en la oscuridad de la fe. Aunque esta falta de certeza de evidencia es sólo «secundum quid», debida no a la verdad en sí, sino a nuestra indisposición subjetiva para alcanzarla. Si se trata de creíbles-inteligibles hay que advertir que lo creíble puede hacerse inteligible de dos maneras: por la evidencia de la verdad en sí, directamente, o adquirida por algún medio distinto de la verdad misma, v. gr., por demostración.

Las verdades teológicas pueden, aun en esta vida, hacerse a algunos varones inteligibles directamente por la propia evidencia. Entonces ningún otro conocimiento científico podrá comparársele en certeza y evidencia: con más claridad llegará a la persuasión clara y evidente de que Dios es Trino y Uno, que a la certeza de otras verdades naturales. Pero no se alarme el lector moderno. El caso es hipotético y extremo y las condiciones que presupone el Gandavense no pecan de fáciles. Podrá darse acá tan excepcional evidencia de los creíbles sólo a varones de entendimiento purificado por la luz de la fe de las manchas del pecado y de las nieblas del fantasma; y sobre esto ha de estar iluminado con el don y luz de entendimiento, mediante el cual, conducido por la fe y ayudado por las razones naturales, llega a ver lo creíble como inteligible, ciencia sublime que a pocos y eximios varones se concede.

La certeza teológica por evidencia, adquirida por el segundo modo, es decir, mediante algún término de demostración «a priori» o «a posteriori», es menor que la filosófica y mucho menor que la matemática. Lo que propiamente es creíble, es divino y por esto no hay medio que lo haga evidente «a priori», por ser ello lo primero, ni «a posteriori». Pero esta

certeza reforzada por un medio distinto de la cosa misma, es indudablemente inferior a la primera.

La tesis gandavesiana, podría, finalmente, esquematizarse así, remozando algún tanto la terminología:

A) La Teología *supera a todas* las demás ciencias:

1) En certeza *objetiva.*
2) En certeza *subjetiva* de *adhesión.*
3) En certeza *subjetiva* de *evidencia, inmediata* de creíbles-inteligibles.

B) La Teología *es inferior* a otras ciencias:

1) En certeza *subjetiva* de *evidencia* de creíbles como tales.
2) En certeza *subjetiva* de *evidencia mediata,* de creíbles-inteligibles.

Las salvedades apuntadas en el apartado B) no son, con todo, óbice para que el teólogo flamenco termine el cuerpo de la cuestión con este preciso enunciado de su tesis:

> «Simpliciter et absolute dicendum quod ista est certissima scientiarum, quia est de rebus certissimis in sua veritate, et ex parte scientis securissima et evidentissima viro spirituali, lumine illustrato, prout homini in vita ista est possibile» (VII, 2, 10).

El tema de la certeza teológica es tratado con interés por célebres sumistas. Todos son pródigos en presentar diversos tipos de certeza para salvar la dificultad fundamental de la falta de evidencia intelectual en los conocimientos de fe y hacer con exactitud la comparación con otras certezas científicas.

Alejandro de Hales distingue entre «certitudo speculationis» y «experientiae»; «secundum intellectum» y «secundum affectum»; «quoad animum spiritualem» y «quoad animum animalem».

La certeza característica de la Teología en la cual decididamente aventaja a todas las demás ciencias, es una certeza de afecto y experiencia «quae est per modum gustus», porque mientras otras ciencias proceden «ex principiis veritatis ut veritatis per se notis», la Teología, por el contrario (y esto es un importante capítulo de distinción entre Teología y ciencias profanas en la doctrina del Doctor Irrefragable) proviene «ex principiis veritatis ut bonitatis; et per se notis ut bonitatis, occultis ut veritatis». No niega a la Teología certeza de orden intelectual y especulativo,

pero la reconoce en este aspecto inferior a la de otras ciencias. He aquí el texto más expresivo:

> «Dico ergo quod modus theologicus est certior certitudine experientiae, certitudine quoad affectum quae est per modum gustus... quamvis non certior quoad speculationem intellectus, quae est per modum visus Item certior est homini spirituali quamvis incertior animali» (*Sum.* q. I, c. 4, a. 2 resp.).

Lo fundamental del contenido en la certeza halesiana de afecto y experiencia, puede entrar en la certeza gandavesiana de adhesión. Unicamente que el doctor franciscano desenvuelve el contenido del acto de fe, que el Doctor Solemne lo da por supuesto y no lo explica: pues si la firmeza del conocimiento teológico como cierto, se funda en la firmeza de adhesión de la fe a los creíbles sin duda entran en la adhesión afecto, experiencia y gusto, aunque sin prescindir naturalmente del conocimiento racional de motivos.

Con todo, el Gandavense, más inclinado a lo intelectual y evidente, no admite sin limitaciones la inferioridad de la Teología en cuanto a certeza de tipo intelectual y especulativo, ya que sólo concede esta inferioridad en la que hemos llamado certeza subjetiva de evidencia mediata, y en la de creíbles como tales. Nótese que el halense hace caso omiso de la certeza objetiva de las verdades teológicas. Indudablemente en precisión de conceptos y sus aplicaciones se observa en el teólogo flamenco marcado avance.

Ulrico de Estrasburgo presenta al tratar esta cuestión (*Sum. de Bono*, libro I, tr. II, c. 7) un artificioso esquema de contrastes. La Teología es para él *cierta* e *incierta* por tres capítulos:

cierta ..... Por la estabilidad de su sujeto, DIOS. Y la infalible verdad de su medio, la VERDAD PRIMERA.
incierta ... A nuestro entendimiento especulativo, porque abarca conocimientos que no puede poseer el hombre.

cierta ..... Para un entendimiento dispuesto y perfecto.
incierta ... Para un entendimiento material e indispuesto.

cierta ..... Como hábito perfecto que da adhesión única a sus verdades.
incierta ... Como certeza científica por demostración causal; la fe está bajo la ciencia y sobre la opinión.

No es difícil reducir la concepción y terminología del teólogo alsaciano a la de nuestro autor. Reconoce, como él, en el primer apartado *certeza objetiva* superior a todas; en el segundo, *certeza subjetiva* en el

bien dispuesto, y, finalmente, la *certeza de adhesión,* en el tercero. Pero en contraposición a GANTE admite sin más la inferioridad de su certeza científica. Observemos de paso el empeño de nuestro autor, más acentuado en él que en sus coetáneos, por salvar, para la Teología, todas las características nobles de las ciencias profanas.

SAN ALBERTO (*Sum.,* P. I, tr. 1, q. 5) concede la primacía a la certeza teológica, basado en razones fundamentales: el hecho de la inspiración basa «factam per speciem veritatis circa quam dubitare non licet» y el de versar sobre la verdad primera inmutable y eterna.

Finalmente, el DOCTOR ANGÉLICO, con la sobriedad y precisión que le caracterizan, ofrece unos textos definitivos en el artículo quinto de su primera cuestión:

> «Aliae scientiae certitudinem habent ex naturali lumine rationis humanae quae potest errare; haec autem certitudinem habet ex lumine divinae scientiae, quae dicipi non potest».

Es el fundamento de la certeza teológica objetiva de nuestro autor.

> «Nihil prohibet id quod est certius secundum naturam, esse quoad nos minus certum propter debilitatem intellectus nostri; qui se habet ad manifestissima naturae, sicut oculus noctuae ad lumen solis... Unde dubitatio quae accidit in aliquibus circa articulos fidei, non est propter debilitatem intellectus humani: Et tamen minimum quod potest haberi de cogitatione rerum altissimarum, desiderabilius est quam certissima cognitio quae habetur de minimis rebus».

Sin entrar en las distinciones del GANDAVENSE viene a reconocer menos subjetiva certeza por la debilidad del cognoscente.

2. COINCIDENCIA DE LA VERDAD TEOLOGICA CON LA FILOSOFICA

Cierra el GANDAVENSE su comparación entre Teología y ciencias con un problema para entonces ya ruidosamente planteado y resuelto en el campo católico, pero siempre de actualidad persistente: la coherencia entre las verdades teológicas y las que presentan las ciencias puramente naturales.

Con recia argumentación prueba aprioristicamente que la verdad de la Teología tiene que coincidir con la de las ciencias filosóficas. He aquí sus tres razones:

1.ª Lo verdadero, lo es, fundamentalmente, por ser fiel imitación de la Verdad Primera. Lo falso, es falso porque se desvía de aquella fiel imitación o reflejo del ejemplar divino [15]. Pero un mismo e idéntico objeto

15. S. AGUSTÍN, *De Vera Relig.,* c. 36.

no puede menos de imitar de la misma e idéntica manera a esta Primera Verdad en cualquier ciencia en que se lo suponga, natural o sobrenatural, teológica o filosófica, pues, o refleja fielmente el ejemplar divino, y entonces es verdadero, o no lo refleja fielmente y entonces es falso. Ahora bien, todo conocimiento que realmente sea científico, es verdadero: «scire» es reconocer la verdad con evidencia y certeza (VI, 1, 8; II, 2, 5). Luego un objeto conocido como verdadero por la ciencia Teológica, necesariamente es verdadero en todas las demás ciencias, y su contrario falso.

2.ª Si lo que da la teología como verdadero fuese para la filosofía falso, o viceversa, habría contradicción en la ciencia de Dios que a la vez, respecto de un mismo objeto, sería verdadera y falsa. (Tomamos el ejemplo de SOGIA al declarar este texto del GANDAVENSE). La Teología afirma: Dios es Uno y Trino. Si la Filosofía pudiera negarlo con verdad, tendríamos en la ciencia de Dios una doble verdad contradictoria. Con la Teología, que dice verdad, afirmaría la Trinidad. Con la Filosofía, que en la hipótesis también sería verdadera, habría de afirmar que Dios no es Trino. Si, pues, es teológicamente verdadero que Dios es Uno y Trino y como tal se ve en la ciencia divina, es menester que la proposición negativa de la ciencia filosófica, sea falsa.

3.ª Supuesto que «verum et ens, falsum et non ens convertuntur», si un mismo objeto fuese verdadero en Teología y falso en Filosofía, tendría y no tendría ser; y siendo el ser algo absoluto, no relativo, se daría el absurdo de que tal objeto tendría ser respecto de la Teología, y no lo tendría respecto de la Filosofía.

¿Cómo pueden explicarse, pues, las aparentes contradicciones que «a posteriori» se ve existen entre Teología y Filosofía? La posición del GANDAVENSE es clara y firme. Una de dos. O hay vicio intrínseco filosófico en el conocimiento natural; o una extralimitación de la Filosofía que se extiende a campos inasequibles a las solas fuerzas de la razón.

Lo primero no ha de extrañar, cuando acerca de cuestiones puramente naturales los filósofos yerran y se contradicen tan frecuentemente. Lo segundo merece más atención.

La verdad teológica sobrepasa las fuerzas cognoscitivas de la razón natural «Quae Dei sunt nemo cognovit nisi spiritus Dei» (1 Cor. 2, 11). Sólo se entrega a varones espirituales que además de la luz de la fe estén ilustrados por otra luz superior. El mundano sólo cree verdadero aquello de lo cual sabe la razón y el por qué; y es tan incapaz de juzgar por sí las verdades teológicas, como el ciego de nacimiento los colores; y es que, naturalmente, aunque capaz de recibir la gracia que le ilumina, está ciego para las verdades espirituales y sobrenaturales.

Se expone, pues, a inminente peligro de error al extender principios filosóficos naturales a conocimientos de ese orden sobrenatural, cerrado

para él mientras no le iluminen las necesarias luces sobrenaturales. Tanto más que ni la misma Filosofía natural permite, rectamente interpretada, tales extralimitaciones.

Supongamos que un filósofo niegue la resurrección de los muertos, fundado en el principio de que la naturaleza no puede reparar o rehacer un mismo sujeto corporalmente. Hay una patente extensión viciosa del principio filosófico. En la naturaleza pueden realizarse muchas cosas por una potencia superior a la naturaleza misma. Hubiera concluído que *por acción natural* no podría verificarse la resurrección de los muertos y la conclusión sería recta; pero cuando afirma que es absolutamente imposible, rebasa los límites de la sana filosofía y los contradice. Filosóficamente se prueba la potencia infinita del Primer Principio. Luego, aunque ignore el modo, no ha de negar la posibilidad de que este poder superior a las fuerzas naturales, realice lo que a ellas solas es imposible. Ejemplos semejantes podrían hallarse en otras muchas proposiciones.

Por lo demás la posición de nuestro autor es prudente y justa y advierte que en los conflictos entre Teología y ciencias profanas, puede caber parte de la culpa también al teólogo. Lo que rectamente se demuestre con verdad científica en cualquiera de las filosóficas, como tal lo ha de reconocer el recto juicio teológico. Un teólogo temerario, con deficiente formación filosófica, puede anatematizar como falsas, engañosamente fundado a su parecer en rectos criterios teológicos, multitud de proposiciones de verdad inconcusa en sana Filosofía.

> «Unde sicut temerarius theologus ignorans ea quae sunt philosophiae, multa potest reputare falsa in scientiis philosophicis, quae tamen sunt verissima, et credere hoc se habere ex principiis theologicis, in quibus deceptus est: sic e contrario temerarius philosophus multa potest reputare falsa in hac scientia quae tamen sunt verissima et credere hoc se habere ex principiis philosophicis, in quibus deceptus est, vel quae male ad vera theologica destruenda applicat» (VII, 13, 9).

Tampoco concibe a la sabiduría mundana como enemiga de la Ciencia Sagrada. Al contrario. Para él, la palabra Filosofía jamás suena en sentido peyorativo. Una cosa es la Filosofía, verdadera ciencia de las realidades naturales, fundada en la investigación objetiva de ellas, que no es fruto de ficticias cavilaciones subjetivas, y otra la «philosophica traditio», es decir, lo que los filósofos nos dejaron en sus escritos como fruto de una observación de las cosas, a juicio de ellos recta; pero en realidad frecuentemente equivocada. A los yerros de estas obras hay que dirigir todos los anatemas que en la Escritura y en los autores católicos se lanzan contra la ciencia del mundo, que es, como dice el Apóstol, nece-

dad ante Dios (1 Cor., 3); no a la verdadera Sabiduría humana, cuyo nombre abusivamente usurpan.

> «Philosophia enim est vera rerum naturalium scientia, quae a veris philosophis ex rebus est animadversa, non ab eis instituta, et semper sonat quantum est de se nomen philosophiae in bonum. Unde quaecumque philosophi conscripserunt, quae vere ex rebus animadverterunt, illa verissima sunt et contraria Deo et dictis eius esse non possunt, quia creaturae sunt verum opus Dei, in quo veritas sapientiae divinae relucet. Philosophica autem traditio est omne illud, quod in publicis scriptis reduxerunt quasi ex rebus veridica animadversione investigatum, in quibus quam plurimum multi ex ipsis erraverunt» (VII, q. 13, n. 10).

Una fuente de juicios al parecer contrarios entre ambas ciencias, es, al tratar de predecir acontecimientos futuros, determinados únicamente en sus causas, desconocer las dos clases de ellas que intervienen en todos los efectos. Las ciencias humanas suelen juzgar de fenómenos y acontecimientos por las causas próximas, y frecuentemente prescinden de la primera y más eficaz de todas. Olvidan que de ninguna manera podrá existir el efecto ni ser en modo alguno producido por la causa próxima, sin la causa primera, y que, por el contrario, la causa primera puede obrar de mil modos aquel mismo efecto aun sin la causa próxima; y que, por consiguiente, el efecto sigue más bien a la Causa Primera que a la próxima.

Con tales principios, lógicamente, más ha de atenderse al determinar un efecto futuro a la Causa Primera que a las próximas. De tal manera que si por la acción de la Causa Primera hubiera de darse tal efecto, y por la acción de la próxima omitirse, sin género alguno de duda habría de juzgarse como realmente futuro aquel efecto, decirse «simpliciter» futuro, aunque «secundum quid» no futuro. Al juzgar, pues, el científico de efectos futuros, fundándose en su conocimiento de las causas próximas, debe discurrir siempre en la hipótesis de que la Causa Primera quiera acomodarse a las segundas.

Concluyamos, pues, que la coincidencia en la verdad de ambas clases de ciencias ha de ser siempre total, y que, si el entendimiento humano fuese convenientemente elevado, jamás dejaría de ver tal coincidencia en ninguna de las verdades teológicas. Y por otra parte, todo lo que los filósofos verdaderos rectamente investigaron estudiando sinceramente las realidades como son, es totalmente verdadero, porque las obras de Dios no pueden en modo alguno contradecirle a El mismo ni a sus palabras:

> «Veritas igitur theologica et philosophica in omnibus concordant et est veritas philosophica manuductiva ad veritatem theologicam et gradus ad illam» (VII, 13, 8).

III. LA UNIVERSALIDAD Y SUBALTERNACIÓN PROPIAS DE LA CIENCIA TEOLÓGICA

1. LA TEOLOGIA, CIENCIA UNIVERSAL

En la tesis de la distinción de las ciencias, al aplicar a la Teología el que hemos llamado en nuestro esquema quinto modo de distinción, se limita Enrique de Gante a la afirmación escueta de la universidad teológica, remitiéndose a una ulterior cuestión especial. Es que en realidad la Teología no encaja bien en la noción de ciencia universal dada allí por nuestro teólogo. El tipo de ciencia universal allí descrito es el que conviene obviamente a la metafísica; pero no sirve, sin más, para la Ciencia Sagrada.

El Gandavense se hace cargo perfectamente de la dificultad. Pero en lugar de reconocerla llanamente y resignarse a decir sin ulteriores disquisiciones, como San Alberto [16] que en rigor ni es ciencia universal ni particular, arremete según su costumbre, de frente, negándose a renunciar al nombre (aunque en realidad haya de reformar el concepto) de la prerrogativa filosófica que atribuye a la ciencia Sagrada.

En la cuestión primera del artículo que comentamos se llama ciencia *universal* respecto de otras *particulares,* la que estudia el sujeto de éstas no concretado con las determinaciones con que cada una de las particulares le hace propio y exclusivo de ellas, sino en lo que tiene de común a todas. Así la Metafísica que estudia los principios y propiedades comunes del ente «simpliciter», es universal respecto de cualquier otra ciencia filosófica, porque cualquiera de éstas toma como sujeto una parte del ente para considerar sus peculiares principios y propiedades (VII, q. 1, n. 7).

En este concepto una ciencia es universal por esta comunicabilidad del sujeto que va contrayéndose por determinaciones que le van constituyendo sujeto de cada ciencia particular. Es obvio que en tal caso los principios de esta ciencia universal, fundados en un sujeto común, como el «ens simpliciter» de la Metafísica, vayan siguiendo la comunicabilidad del sujeto, o como diríamos hoy, trascendiendo como él, de tal manera que las ciencias particulares los utilicen y apliquen, proporcionadamente, a sus propias conclusiones (VII, q. 3, n. 17).

Pero ocurre que la Teología no tiene un sujeto común que vaya trascendiendo a sus inferiores como el ser de la Metafísica. Por el contrario, tiene un sujeto determinado, incomunicable, simplicísimo y único (*Ibid.*, n. 5, 16). Los principios teológicos tampoco trascienden a las demás dis-

16. *Summa,* P. I, tr. 1, q. 3, m. 4.

ciplinas y éstas no pueden emplearlos en su labor específica (*Ibid.*, n. 8, 21). ¿En qué está, pues, la universalidad de la Ciencia Teológica?

Ciertamente la Ciencia Sagrada no tiene un sujeto que sea universal «praedicatione» ni unívoca ni análogamente. Y por consiguiente no puede partir de aquí la universalidad de la Teología. Pero no es la comunicabilidad o predicabilidad universal del sujeto la única razón de la universalidad de una Ciencia.

La Teología no tiene otro *sujeto* sino Dios, simplicísimo y único, pero su materia abarca todos los seres, porque todos pueden atribuirse a Dios, como principio de su ser y «ratio cognoscendi» de todos. Es, pues, ciencia universal, al menos por razón de su materia (*Ibid.*, n. 15).

Lo es también por razón del *sujeto*. No porque sea comunicable y predicable de muchos inferiores, como el ente metafísico, pues se trata ya en concreto del Ser Primero determinado y único, sino porque Dios puede llamarse también universal:

«Exemplaritate»,
«Causalitate»,
«Prioritate».

Dios, en efecto, es universal «in cognoscendo», por ser la razón perfecta del conocer todas las cosas con la máxima verdad, porque contiene en sí las razones formales de todo, actualmente y no sólo en potencia:

> «...habet respectu omnium aliorum rationem universalis in hoc quod est tanquam prima ratio cognoscendi omnia verissime continens in se formales perfectiones in actu non solum in potentia, sicut genus universale continet in se perfectiones specierum» (*Ibid.*, n. 16).

Sobre todo teniendo en cuenta no sólo el sujeto en sí, sino también el modo o aspecto según el cual se considera y por este capítulo aparece también la universalidad de esta ciencia, en la cual el sujeto se considera

> «ratione qua est principium et ratio omnium entium, et in hoc habens rationem universalis, tum quia universaliter de omnibus considerat ut tali principio attribuuntur, tum quia tale principium in quantum huiusmodi habet rationem universalis exemplaritate, licet non praedicatione» (N. 23).

Más aún. Aventaja la universalidad teológica a la metafísica, pues en esta ciencia no llegan a conocerse los seres concretos, sino en lo que tienen de común, no en la peculiar individualidad de cada uno. La Teología, en cambio, se extiende a todas las cosas particulares y concretas, en

cuanto atribuíbles a Dios y las conoce en universal y en particular (n. 24). Al conocer a Dios por revelación sobrenatural, como sólo El mismo se conoce naturalmente, en cuanto principio y origen de todo, tiene la Teología en sí la clave para conocer el ser y la verdad de los objetos particulares de cada una de las demás ciencias: en cuanto relacionado de alguna manera con el sujeto, todos, por muy concretos y particulares que sean, entran en sus determinaciones individuantes en la materia amplísima de la Teología [17]. Sobrepuja, pues, la universalidad de la Teología a la de la Metafísica, cuanto excede el conocimiento de cada cosa no sólo como ser, sino como tal ser, al conocimiento del ser en cuanto ser, y no en cuanto tal ser (n. 20). Y esto sin mengua de la suma unidad y simplicidad propias de esta ciencia, porque...

> «considerat in singula ex consideratione alicuius unitatis summae et simplicissimae quae actu in se continet rationes omnium scibilium circa particularia scibilia, ex cuius cognitione facillime, certissime et utilissime omnia alia cognoscuntur, sicut cognoscuntur clara visione in Patria, et sicut hic cognoscuntur ex ista scientia, quantum pertinet ad eam per attributionem ad eius subiectum» (N. 20).

> «In illa (Theologia) idem est principium cognoscendi omnia secundum rationem universalis et secundum rationem particularis, quod est Deus, et hoc non solum aperta visione in Patria, sed in praesenti ad cognoscendum omnia, in quantum attribuuntur subiectum huius scientiae» (N. 22).

2. SUBALTERNACION TEOLOGICA [18]

Uno de los temas más agitados entre los autores medievales que abordan el problema científico de la Teología es el que gira en torno al concepto de la subalternación. El Arcediano de Tournai propone con decisión en tono marcadamente polémico sus puntos de vista. Sin entrar de lleno por esta vez en la exposición de la disputa tal como se desarrollaba a fines del siglo XIII, expondremos con la mayor claridad posible su pensamiento.

Para el Gandavense «subalternare» es «sub se alterum tenere» y «Subalternatio», «unius sub altero detentio». Indica, pues, la palabra subalternación, aplicada a dos ciencias en sentido amplio, el hecho de que coincidiendo ambas en un mismo sujeto (objeto material) la una lo estudia en una forma superior a como lo estudia la otra.

17. El mismo razonamiento en VII, 6, 11, al probar, por su universalidad, la principalidad de la Teología sobre las ciencias especulativas.

18. Aristóteles, *I Post.*, c. 7, 10 y 23; S. Buenaventura, *In Prol. Sent.*, q. 2 ad 4; Santo Tomás, *Sum.* I, q. 1, a. 2; S. Alberto, *Sent.* I, d. 1, a. 4; Ricardo de Middletown, *Sent.* I, q. 1, 5; Gil Colonna, *Sent.* I, p. 1, princ. 2, q. 1.

Gante pone aquí como necesaria la comunidad de sujeto, total o parcial, para que entre varias ciencias se dé relación de subalternación. El elemento diferencial es el modo de consideración o punto de partida en el estudio de ese sujeto común que las une. La subalternante considera el sujeto apriorísticamente, por sus causas. La subalternada, al contrario, por sus efectos y a posteriori, o también, suponiéndolo conocido causalmente por otra ciencia. El modo de consideración propio de la subalternante es el «*propter quid*» mientras que a la subalternada corresponde el *quia*.

Supuesta, pues, entre subalternante y subalternada tal relación, que lo que la primera considera *propter quid*, la otra lo considera *quia*, pueden todavía darse cuatro casos o modos de subalternación.

Por de pronto ocurren dos hipótesis respecto *del sujeto* de las ciencias en el cual de algún modo han de convenir: o bien las dos lo consideran absolutamente, sin determinación alguna peculiar diferenciativa, y en tal caso, coincidiendo plenamente con el sujeto, tienen el distinto modo de considerar (propter quid-quia) como único y exclusivo elemento diferencia; o bien, una ciencia considera absolutamente al sujeto, mientras la otra lo estudia directamente y en sí, pero contraído y determinado con alguna determinación especial.

En la primera hipótesis, de la coincidencia total en un mismo sujeto absoluto, la diferencia en el modo de consideración o estudio (propter quid-quid) pueden aún tener lugar de dos maneras. La subalternante estudia por vía racional apriorística (per rationem et causam) lo que la subalternada adquiere por observación y experimentalmente (per sensum et experientiam). La Astrología subalterna así a la Náutica. Ambas examinan la conjunción de las estrellas como presagio de tempestad o calma; pero el astrólogo a priori y per causam, y el marino por vía experimental. Se da en este caso el *primer modo de subalternación*.

El segundo modo, se da cuando una ciencia llega racional y causalmente a conocimientos que en otra (diríamos mejor en otro arte) se alcanzan, no intelectualmente, sino por sola práctica o habilidad experimental. Es la relación que existe entre los conocimientos del arquitecto acerca de la construcción, y los que posee un experimentado maestro de obras. Recordemos el amplio significado de *Ciencia*, que abarca disciplinas y artes, aun mecánicas.

El tercero y cuarto modos de subalternación tienen lugar cuando, además del modo diferente de consideración, existe también alguna diferencia en el sujeto que, sin excluir toda comunidad en él, lo diversifica. Combinando la diferencia en el sujeto y en el modo de considerarlo, tenemos estos dos últimos modos de subalternación, de escaso interés respecto de la Teología: la ciencia subalternante estudia a priori un sujeto absoluto,

al cual, determinado ya con alguna determinación *formal,* estudia a posteriori la subalternada. Es el tercer modo de subalternación que se diferencia del cuarto en que la determinación con que la subalternada estudia al sujeto, es no formal, sino *material.*

Así podrán presentarse en esquema los *cuatro únicos modos* de subalternación que admite el GANDAVENSE:

I. *Entre ciencias de idéntico sujeto absoluto*

1.º modo:
- Subte.: conoce al sujeto racional y causalmente.
- Subda.: » » » por observación y experimentalmente. o lo supone conocido a priori en otra ciencia.

2.º modo:
- Subte.: conoce al sujeto racional y causalmente. (modo cognitivo).
- Subda.: » » » sólo prácticamente. (modo operativo).

II. *Entre ciencias con alguna diferencia en el sujeto*

3.º modo: La dif. es determinación *formal* del suj. { Subte. propter quid. / Subda. q u i a.

4.º modo: La dif. es determinación *material* del suj. { Subte. propter quid. / Subda. q u i a.

Hablando con propiedad, a la Teología, respecto de las demás ciencias, sólo le conviene el 1.º modo de subalternación. Los dos últimos se excluyen porque Dios, sujeto de la Ciencia Sagrada, no puede entrar con determinación alguna material o formal, a ser el sujeto de otras ciencias subalternas. En el segundo la subalternación no se da entre ciencias, tomada la palabra en sentido moderno, sino entre la Ciencia Teológica y las Artes. Veamos, pues, cómo se aplica a la Teología el primer modo.

En este sentido la Teología subalterna a *todas* las demás ciencias, porque la Ciencia Sagrada, ve todo «per causam», como proveniente de la Causa Primera, razón última de todas las demás causas y efectos, voluntad única que rige definitivamente los acontecimientos y fenómenos que estudian los científicos, los cuales en las ciencias humanas, han de contentarse con registrar la existencia de las causas próximas y relacionarlas según sus efectos sin llegar al principio último voluntario de todas ellas. Es decir, que la Teología trata racional y aprioristicamente, *propter quid,* lo que las demás estudian *quia,* es decir, *per sensum et experientiam.*

Subalterna a las ciencias *especulativas* y a las *prácticas*. A las primeras porque cuando nos dan noticia de los primeros principios que suponen claros en sí mismos y adquieren de la experiencia, no llegan a un juicio cierto de las causas próximas que conocen, sin que recurran a la causa primera que estudió el teólogo, a la voluntad divina que es la «causa essendi» de tales principios.

También las ciencias *prácticas* le son subalternas. En éstas el «propter quid» y el «quia» se han de tomar del fin. Aquella ciencia que trata del fin último regulador de toda operación, debe subalternar a sí todas las demás ciencias que tienen por objeto un fin inferior, sin llegar por ellas mismas al conocimiento del fin último. El fin último de toda ciencia operativa es Dios en cuanto bien sobrenatural de la criatura racional. Y sólo la Teología trata de El, enseñándonos que todo debe obrarse por El.

Según el primer esquema, pues, de subalternación tiene subalternadas a sí todas las ciencias especulativas y operativas, dirigiendo aquellas al conocimiento de lo verdadero y a éstas a la operación del bien.

También el segundo modo de subalternación conviene a la Teología respecto de las artes, sobre todo las que intervienen en el culto divino. A todas ellas da la Teología criterios y normas.

Queda ya indicado que los dos últimos modos no convienen a la Teología. Por esto no es preciso que las otras ciencias, subalternadas a la Teología, utilicen los principios teológicos en sus discursos propios; porque tal debe suceder sólo en los dos casos últimos, que se excluyeron precisamente tratándose de la Teología.

3. ¿LA TEOLOGIA CIENCIA SUBALTERNADA?

La Teología, que subalterna a todas las ciencias filosóficas, ¿no será a su vez subalternada por alguna otra, humana o sobrehumana? Es manifiesto que no ha de subalternarse a ninguna ciencia humana, según ninguno de los cuatro esquemas propuestos. No según los dos primeros. En ellos la subalternante conoce el por qué de aquello mismo de lo cual la subalternada conoce sólo la existencia. Pero es imposible que ciencia alguna humana conozca la causa y el *propter quid* del sujeto de la Teología, que es Dios conocido sobrenaturalmente. Según el segundo esquema aparece claro que no ha de ser subalternada a la manera como lo son las artes mecánicas de sus respectivas ciencias subalternantes.

Tampoco, en fin, según el tercero y cuarto esquema, porque su sujeto, Dios, no admite determinación; y sus principios no se prueban en otra ciencia.

Pero ¿no estará al menos subordinada a una ciencia sobrehumana, a la de los bienaventurados, a la angélica o a la divina? La contestación varía

radicalmente según como se fije el concepto de subalternación. Si por subalternación se entiende el que en una ciencia (subalternante) se vean con claridad principios que en la otra (subalternada) se conocen sólo obscuramente, entonces hay que reconocer sin duda alguna que la Teología puede llamarse subalternada a la ciencia divina y angélica y a la de los bienaventurados.

Pero este concepto de subalternación no es exacto si se quiere interpretar bien la mente del Estagirita, nos dice con énfasis el Gandavense. La mayor o menor claridad de los mismos principios en una y otra ciencia lo que determinan es la principalidad de la una sobre la otra, no la subalternación. Lo esencial para determinar si una ciencia subalterna a otra es que la subalternante conozca *propter quid* aquello que la subalternada conoce sólo *quia*.

Ahora bien; los principios teológicos en ninguna ciencia, humana o sobrehumana, pueden conocerse *propter quid*, es decir, *a priori, per causam*, por algún conocimiento anterior más claro. Son ellos los primeros. Podrán verse más claros en otra ciencia superior pero no conocerse *propter quid*, y mucho menos en la ciencia angélica y beatífica que no son discursivas ni van por nuestros pasos de lo más a lo menos conocido.

Absolutamente hay que afirmar, pues, que la ciencia teológica no es subalternada ni aun por la de los bienaventurados, a no ser que se confundan los conceptos o la significación de las palabras.

IV. LAS CIENCIAS PROFANAS AL SERVICIO DE LA TEOLOGÍA

1. DERECHO DE LA TEOLOGIA A UTILIZAR ELEMENTOS DE LAS OTRAS CIENCIAS

En la segunda mitad del siglo XIII, había ya ideas claras sobre la materia. A nuestro autor, no le es difícil reunir textos de la tradición teológicos y canónicos, desde San Agustín hasta Hugo de San Víctor, que justifiquen el uso prudente de elementos de las ciencias profanas, ya recordando la alusión paulina al poeta pagano en su discurso del Areópago (Act. XVII, 28), ya aplicando el mandato mosaico de expoliar a los egipcios de sus joyas (Ex. XII, 35 y 36) al oro y plata de la sabiduría y elocuencia profanas. No omite el conocido texto agustiniano:

> «philosophi, si qua forte vera dixerunt, non solum formidandi non sunt, sed ab eis etiam tamquam iniustis possessoribus in usum nostrum vindicanda...» (*Doct. Christ.*, II, c. 40).

Advierte cuerdamente nuestro autor, de propia cosecha, que hay dos

modos de utilizar las ciencias profanas en el estudio de la Escritura: tomar la Filosofía como punto de partida, antes de un pleno conocimiento del texto sagrado, para la inteligencia del mismo; o bien, una vez penetrada y conocida perfectamente la Escritura, aducir después, para su explicación, conocimientos útiles de las ciencias profanas. El primer modo es totalmente inadmisible, el segundo muy provechoso (VII, 9, 6).

Aun en este último caso de mezclar con los dichos de la Escritura, el caudal de la erudición profana no debe hacerse jamás voluntariamente con prurito de satisfacer vanidades personales, sino, como aconseja San Jerónimo, por graves razones y cuando la necesidad o utilidad lo imponen inexcusablemente (n. 7). No «voluntate affectante, sed necessitate compellente» y entonces «assumi non debent nisi in gloriam Dei», en cuanto hacen provecho a esta ciencia y facilitan al prójimo su inteligencia y amor (VII, 11, 6).

Cuatro razones justifican para nuestro autor esta intromisión de la ciencia profana en el campo de la Sagrada (VII, 9, 8):

1.ª Puede hacer patente la congruencia o conformidad de la Escritura con testimonios de sus propios adversarios. En autores griegos y latinos y aun en los conocimientos astronómicos, en el caso de la estrella de los magos, p. e., pueden encontrarse alguna confirmación del cumplimiento de las profecías.

2.ª Para atraer más fácilmente a la verdad de la fe a los que hoy llamaríamos intelectuales imbuídos en principios filosóficos profanos.

3.ª Para que la misma verdad de la Escritura se pueda exponer con más claridad.

4.ª Para rebatir, en fin, con lo verdadero de aquellas ciencias, lo falso que en ellas se encuentra.

No entran, pues, en el recinto sagrado de la Teología como parte esencial o integral de ella, pero puede ella utilizar como señora sus servicios, más bien para nuestro provecho, que para ventaja de la ciencia misma. He aquí una clasificación de conocimientos en orden en la Teología, fundada en un célebre texto agustiniano (n. 8). Hay en las ciencias profanas:

a) Conocimientos *falsos* o *nocivos;* no puede ocuparse de ellos la Teología más que para refutarlos.

b) Conocimientos *verdaderos,* pero *vanos.* No sirven para la Teología.

c) Conocimientos *verdaderos* y *útiles.* Estos son los que acepta gustosa la Teología.

«Non quidquid sciri ab homine potest in rebus humanis, ubi plurimum supervacuae vanitatis (apartado *b*) et noxiae curiositatis (ap. *a*), huic scientiae tribuendum, sed illud tantummodo, quo fides saluberrima, quae ad veram beatitudinem ducit, gignitur, nutritur, defenditur, roboratur (ap. *c*)» [19].

2. LAS CIENCIAS PROFANAS SE ORDENAN A LA TEOLOGIA

A las prerrogativas de la Teología sobre las demás ciencias, corresponde una cierta actitud correlativa de éstas hacia la Teología:

El ordenarse una ciencia a otra puede ser «*ex parte nostra*», desde el punto de vista de quien la estudia; y «*ex parte rei*», considerando las ciencias en sí mismas. Subjetiva y objetivamente, como diríamos hoy.

Desde el punto de vista subjetivo del científico, una ciencia se ordena a otra cuando sirve de camino para ella, por su mayor facilidad para ser asimilada por el que estudia. Pero *ex parte rei* existe tal ordenación cuando la una alcanza imperfectamente objetos que son aprehendidos de manera perfecta por la otra. En un sentido y en otro, todas las ciencias se ordenan a la Teología (VII, 8, 4.)

Por lo que a *nosotros* se refiere, las ciencias filosóficas que partiendo de conocimientos fáciles y proporcionados a nuestras facultades naturales, llevan por las criaturas a Dios, son como una pedagógica preparación para los conocimientos más sublimes, arcanos y distantes de nuestras facultades, que son objeto propio de la Teología. Esta enseña de Dios lo que sólo ella puede enseñar y sólo El naturalmente conoce y de un modo ignoto para las demás: por vía de fe.

Ex parte rei las ciencias se ordenan a la Teología como no principales a la principal, de distinta manera según se trate de prácticas o de especulativas.

Las ciencias *prácticas* van ordenándose objetivamente según la gradación en que quedan sus *fines* peculiares. Si el fin de la ciencia A se ordena al fin de la ciencia B, la ciencia A está ordenada a la B.

Ahora bien: los fines particulares de las ciencias profanas son en sí imperfectos y necesitan recibir su perfección reduciéndose al fin último propio de la Teología. Luego todas las ciencias se ordenan a la Teología, porque mediante ella consiguen el fin último perfectamente, en la presente vida por gracia, y en la futura por gloria.

«Beatus autem qui te scit etiam si illa nescit. Qui vero te et illa novit, non propter illa beatior, sed propter te solum beatus» (5.º Confes. c. 4).

19. S. Aug., *De Trinit.*, XIV, c. 1, n. 3 (ML, 42, c. 1037).

De semejante manera acontece con las ciencias *especulativas*. Estas se colocan en el orden en que se van situando los principios propios de cada una (VII, 8, 8). Si los principios de cada una caen bajo los principios de otra, también ésta cae bajo la otra ciencia. Todos los principios de las ciencias especulativas se ordenan a los principios de la Teología, primeros y más altos, en los cuales todos alcanzan su perfección y verdad y conocimiento. Las conclusiones últimas no se penetran bien sino reduciéndolas a principios anteriores, y éstos a otros hasta encontrar los más altos y primeros. Pero éstos, en último término, se encuentran en la Teología. Luego a la Teología se ordenan todas las ciencias especulativas y a todas las juzga aprobando lo recto y reprobando lo que no lo es (n. 8).

El que las ciencias profanas alcancen por sí sus fines propios, no indica que carezcan de ordenación a la Teología. Consiguen el fin natural a que puede llegar el entendimiento con sus fuerzas naturales, pero no aquello a que puede extenderse nuestro entendimiento con una ayuda sobrenatural, que es la perfección última del entendimiento, a la cual debe tender cada ciencia. Pero esto no lo pueden dar las ciencias profanas, sino sólo la Teología en cuanto al hombre es posible en esta vida. Luego todas a ella se ordenan (n. 9).

3. DIVERSA RELACION DE LAS CIENCIAS A LA TEOLOGIA

Queda asentado que todas las ciencias en último término, se ordenan a la Teología, y que ésta puede legítimamente hacer uso de todas. Pero ¿no hay diferencias en ese ordenarse de las ciencias a la Teología? ¿Están todas en idéntica relación de proximidad a ella? ¿Son todas aptas para servirla en la misma forma?

La respuesta es, naturalmente, negativa. En sus relaciones con la Teología, hay entre ciencia y ciencia gran variedad. Existe toda una gradación, según la proximidad o *el orden* en que están respecto de la Teología; el *grado* en que la ayudan; y el *modo* como son por ella utilizadas.

En cuanto al *orden*, se encuentra más alejada la *Lógica* que enseña, no las verdades mismas, sino el modo de conocerlas y es una propedéutica para la Teología como para todas las demás ciencias; en dirección hacia la Ciencia Sagrada, hay que colocar después, a la *Moral*, que serena el espíritu para facilitarle la investigación de la verdad; y más cerca, finalmente, la *Teórica*, por este orden: *Metafísica*, *Física* y *Teológica* —natural— «per visibiles invisibilium formas pervenitur ad invisibiles visibilium causas et per invisibiles visibilium causas ascenditur ad invisibilium substantiarum cognoscendum naturas, ubi est summa veritatis perfectio» [20].

20. Hugo de S. Víctor, *Comm. in Hier. Caelest.*, I, c. 1. (ML, 175, 928).

Para apreciar el *grado* diverso en que son utilizables por la Teología, servirá de criterio un texto augustiniano «studium sapientiae in actione et contemplatione versatur» (IV de C. Dei, c. 4). Para la parte de la Teología que consiste en la *acción*, es decir, el amor al bien, sirve principalmente la ciencia *moral;* para la *contemplación* de lo verdadero, son más útiles todas las demás ciencias filosóficas.

Finalmente, según las distintas etapas y aspectos del trabajo teológico, las ciencias ayudan también de diverso *modo*. En el estudio de la Sagrada Escritura dos cosas deben pretenderse: investigar la verdad que encierran y saberla exponer. Son el «modus inveniendi quae intelligenda sunt» y el «modus proferendi quae sunt intellecta» que propugna San Agustín en el libro primero de Doctrina Christiana [21]. Para lo primero ayudan las ciencias *reales*, para lo segundo «scientia connexionum» o arte disputativa, con lo que quiere señalar a la *Dialéctica*.

Las ciencias *reales*, es decir, no puramente lógicas (natural, matemática y en ella la Aritmética y aun la Música, etc.), tienen todas importancia, pues, como razona San Agustín, su ignorancia puede llevar a error en la interpretación del Sagrado Texto.

Pero tanto más útiles son para la Ciencia Sagrada, cuanto más verdades y más claras nos manifiesten acerca de Dios y de las cosas divinas. Indudablemente, Enrique de Gante, siguiendo a San Agustín, concibe el teólogo perfecto como poseedor de amplísima cultura profana.

Oportunamente recuerda los consejos del mismo Santo Doctor, en los cuales aconseja como muy útil el empleo de la *Dialéctica;* pero previene enérgicamente contra los peligros de la *Sofística* (II, De Doct. Christ., c. 3). Con todo, aun la misma Sofística puede ser útil a la Teología para conocer por donde fallan los que pretenden con ella torcer la verdad.

Para exponer lo investigado en las Sagradas Letras, o «modus proferendi» dos cosas son necesarias: propiedad y exactitud de lenguaje y corrección y elegancia de estilo. Para lo primero es insustituíble la *Gramática* (a no ser que desde niños no oyéramos sino un lenguaje correcto, añade San Agustín); para lo segundo la *Retórica*. La elocuencia está puesta en medio para persuadir lo malo o lo bueno. Arrebatémosla para que milite en favor de la verdad, ya que otros la hacen servir al mal (San Agustín, IV de Doct. Christ., c. 2).

21. En la nomenclatura de las ciencias que emplea para hacer bien ver cómo pueden intervenir en el «modus inveniendi» o investigación de la Escritura, no coincide con la clasificación que hemos propuesto, y sin determinar mucho, sigue la del texto de S. Agustín que cita: «aliud est nosse regulas connexionum, aliud sententiarum veritatem» (*II Doct. Christ.*, c. 3).

4. ¿PUEDEN ESTUDIARSE POR SI MISMAS LAS CIENCIAS PROFANAS?

¿Tienen las ciencias profanas razón de ser en sí mismas, prescindiendo de toda relación con la Teología? Así podría plantearse el cautivador problema que encierra la cuestión décima. Dadas las premisas sentadas anteriormente acerca de la principalidad de la Teología y de la ordenación de todas las ciencias a ella, era inminente preguntar si en fin de cuentas estaría justificado su estudio, aun en el caso de excluir de él toda intención teológica. La solución es clara y bien razonada, aunque extraña para mentalidades del siglo veinte.

Todo humano saber se ordena al fin supremo de la vida humana: la futura visión de Dios clara y sin trabas. Pero este fin no lo incluye ninguna de las ciencias profanas. Luego todas y cada una de ellas han de ordenarse a algún fin inmediato, distinto de sí mismas, el cual a su vez se ordene al fin último. Esta relación es el único motivo digno que justifica el cultivo de las ciencias profanas.

Hay ciencias en las cuales no se sabe sólo por saber, sino que enderezan sus conocimientos a un fin propio, distinto de sí mismas, de indudable utilidad. La Medicina, v. gr., orientada toda ella a la salud corporal; la «scientia civilis» o arte de gobernar, que hoy llamaríamos Economía Política, cuyo fin es el bien social, pueden estudiarse por sí mismas y no precisamente para servir a la Teología, porque mediante su fin peculiar ya la sirven indirectamente, al contribuir con tanta eficacia al fin general de la vida humana.

Pero existen también ciencias especulativas que excluyen cualquier fin práctico fuera de ellas mismas. Su finalidad es el propio saber que en ellas se conoce. Para éstas la sentencia de nuestro autor es tajante: o se estudian en orden, próximo o remoto, a la Teología, o no deben estudiarse. Yerra Aristóteles al suponer el fin de la vida humana en la pura especulación filosófica.

La Filosofía ha de contribuir y ordenarse de algún modo al fin general de la vida humana, que es la visión beatífica. No se ordena a un fin práctico que haya de operarse por ellas, luego necesariamente han de ordenarse al único saber superior que puede encauzarla directamente al fin supremo: la Teología.

Las ciencias filosóficas han sido concedidas al hombre sólo para uso de la Teología. No sólo para un uso inmediato. Pueden servirla más remotamente formando las facultades intelectivas del futuro teólogo y aun ser estudiadas por algunos por sí mismas, para que otros las utilicen en el trabajo teológico. Sólo pensando en la Teología, permitió Dios a los

vanos filósofos gentiles descubrir interesantes verdades filosóficas. Pero en fin de cuentas, Filosofía que excluya toda finalidad próxima o remotamente teológica es ciencia vana, y su estudio pura vanidad.

Podrá parecer hoy dura la afirmación, pero Enrique de Gante dice mucho más: tales estudios filosóficos no son sólo vanos, son además, *totalmente ilícitos:*

> «De scientiis igitur philosophicis pure speculativis absolute dicendum quod non licet eas addiscere, nisi in usum huius scientiae» (VII, 10, 5).
>
> «Unde in scientiae liberalibus stare propter ipsum scire quod in eis invenitur non ordinando scire acquisitum ex illis ad aliam utilitatem et maxime in usum huius scientiae, omnino illicitum est» (*Ibid.*, n. 7).

Los textos no pueden ser más terminantes. ¿Razones? De la argumentación general se sigue sólo el *abuso* en la desviación del fin para que Dios permite la Filosofía. Pero es más interesante y convincente otra razón que desarrolla el Gandavense al principio y recoge como propia al fin de la cuestión presente.

Una ciencia que en sí no es apta para la salvación, y que al contrario conduce al error si una superior ciencia no la toma a su servicio, no debe estudiarse, sino en orden a esta misma ciencia superior. Pero quien se empeñe en filosofar por filosofar, no puede, o casi no puede menos de caer en errores contra la Fe. Luego no es lícito tal estudio. ¿Quiere decir sólo que no es lícito filosofar prescindiendo de la norma, al menos negativa, de la Fe? Aunque algunos textos de cuestiones precedentes podrían un tanto mitigar la afirmación gandavesiana, creemos que nuestro autor dice más, y que debe entenderse según la significación obvia de los párrafos transcritos.

5. LA TEOLOGIA CIENCIA SOBERANA

Llegamos, por fin, a la más importante de las prerrogativas de la Teología en relación con las demás ciencias: su principalidad o acaso con más fiel traducción, *soberanía.*

Ante todo precisemos conceptos: una ciencia no es principal respecto de otras porque sea mejor o más útil, respetable o cierta, sino específicamente por *ejercer sobre ellas un régimen de dirección ordenándolas hacia su fin* (VII, 6, 8). Exactamente lo que concede a la Política o ciencia civil Aristóteles respecto de todas las artes que se ejercen en la ciudad (1 Eth., capítulo 2).

Ejercer esa dirección o soberanía sobre una ciencia *especulativa* es dirigirla hacia el conocimiento de la verdad. Sobre una ciencia *práctica* se ejerce encauzándola hacia su propio fin que es la operación o el *bien*. Por eso la Teología es la ciencia principal respecto de todas las ciencias especulativas y prácticas, porque a todas las dirige hacia la verdad o el bien. Ya que ella tiene por sujeto el «Primum verum et Summum bonum», la Primera Verdad y el Bien Supremo [22].

Respecto de las ciencias *especulativas*, se da una principalidad de *universalidad*, según la cual se llama *principal* a la ciencia que es, sobre todas, universal, es decir, la que considera las causas más altas y primeros principios de todo, mientras las otras consideran las causas inferiores que obran regidas por aquellas primeras y más altas [23].

Es evidente que tal principalidad sobre las ciencias especulativas conviene a la Teología. Considera, en efecto, las cosas más altas, de las cuales muchas exceden al alcance de la razón natural, mientras todas las demás ciencias tienen objetos asequibles a esta misma razón. Aquella que conoce la Teología es la causa de los conocimientos objeto de las otras ciencias [24].

Respecto de las ciencias *prácticas* la principalidad es *actionis:* en ellas la principalidad ejerce dominio, mostrándoles el fin último de lo que se ha de operar, al cual se ordenan los fines de las demás: la visión divina y el amor en que consiste la bienaventuranza. Debe, según esto, regular los fines particulares y dictar las normas de moralidad que conducen al Bien Sumo.

Es, pues, principal la Teología respecto de todas las ciencias especulativas prácticas y también operativas o mecánicas: las subalterna a todas y las dirige en el conocimiento de la Verdad y del Bien. Los principios de la Teología contienen virtualmente todos los de las demás cien-

22. Absolute dicendum quod theologia simpliciter est scientia principalis et principalissima omnium scientiarum: et *speculativarum* regulando omnes speculativas in finem suum quo ad cognitionem veri, et *practicarum*, regulando omnes practicas in operatione boni secundum quod istae duae causae, primum verum et ultimum bonum principaliter cadunt in cognitione huius scientiae» (VII, c. 6, n. 9).

23. Por esta razón llama Aristóteles a la Metafísica principal sobre todas, Sabiduría y Filosofía primera. (I *Met.*, c. 2; IV *Met.*, c. 1).

24. Esta función rectora de la Fe y de la Escritura, como criterio de la verdad de otras ciencias es, en lo substancial, concepción agustiniana, y el propio Gante autoriza su razonamiento, con textos del Santo Doctor, v. gr. «Salubri vigilantia canon ecclesiasticus constitutus est ad quem certi et prophetarum et apostolorum libri pertinent quos omnino abiudicare non audeamus et secundum quos de caeteris litteris vel fidelium vel infidelium libere iudicemus». (*Contra Cresconium*, lib. 2, c. 3). Y también «quod instructus fide veritatis divinarum Scripturarum caeteras scripturas securius leget, ne praeoccupent imbecillum animum et periculosis mendaciis atque phantasmatibus eludentes, praeiudicent aliquid contra intelligentiam sanam» .(*De Doctrina Christ.*, lib. 2, c. 8. ML, 34, 40).

cias, por lo cual, en cierto modo, la Teología contiene en sí a todas las demás con todo lo que ellas encierran [25].

Sin embargo, ha de enjuiciar la verdad de las ciencias naturales desde un plano superior, pero preocupándose de no descender a cualquier conclusión propia de las ciencias inferiores. La Teología es ciencia principal y juez de las demás *en las cosas de éstas que redundan en los artículos de la fe, primeros o posteriores*. Estos son como una regla que ha de aplicarse a las afirmaciones propias de las ciencias inferiores, que tengan alguna relación con los principios teológicos, para cerciorarse de la rectitud de ellos. Pero las conclusiones propias y exclusivas de las ciencias humanas, sin conexión con los artículos de la fe, ésas no están sujetas a esta principalidad de gobierno de la Teología, ni tiene por qué ocuparse el teólogo de la verdad o falsedad de ellas; no le importa a la Teología si es verdad o mentira que la suma de los ángulos del triángulo sean dos rectos.

25. Recuérdese este bello fragmento agustiniano de la *Epístola ad Volusianum*: «Hic physica quoniam omnes omnium naturarum causas in Deo sunt: Hic ethica, quoniam vita bona et honesta non aliunde sumitur quam cum ea quae diligenda sunt diliguntur, quemadmodum sunt diligenda, hoc est Deus et proximus: Hic logica quoniam veritas, lumenque animae rationalis non nisi Deus est: Hic laudabilis reipublicae salus, neque enim custodiuntur optimae civitates, nisi fundamento et vinculo fidei fraternaeque concordiae cum bonum commune diligitur quod summum et potissimum Deus est» (*Epist.* 3 *ad finem*).

INVESTIGACIONES PREHISTÓRICAS

LA CUEVA PREHISTÓRICA DE «MEAZA»

(Estado actual de su exploración)

por

VALERIANO ANDÉREZ, S. I.

Profesor de «Cuestiones Antropológicas»
en la Universidad Pontificia de Comillas

I. SITUACIÓN TOPOLÓGICA Y GEOLÓGICA

Saliendo de *Cabezón de la Sal* (provincia de Santander), por la carretera conducente a Comillas, después de subir, en acentuada y casi continua ascensión, hasta el pueblo de la Ayuela, perteneciente al ayuntamiento de Udías, y bajar de allí otro tramo de semejante declive y longitud, que pasa por la aldea de Canales, perteneciente al mismo ayuntamiento, se llega al pie de una roca denominada *Peña Castillo* [1], que se yergue a pico hasta 206 m. sobre el nivel del mar y unos 100 m. sobre la carretera [2] y desde cuya cima [3] se domina grandioso panorama (*figuras 1, 2 y 3*).

Allá hacia el Norte, el *Mar Cantábrico,* limitado, en el fondo, por la línea del horizonte y, a unos 4 kms., por la baja costa, que, en irregulares curvas, se aleja hasta perderse en dirección a Asturias; hacia el Oeste, los enhiestos y escabrosos *Picos de Europa,* durante parte del año salpicados de pintas blancas de nieve; hacia el Suroeste, las estribaciones septentrionales de la Cordillera Cantábrica, tras de las que se ocultan los valles del Deva (Liébana, desfiladeros de la Hermida), del Nansa y del Saja (Cabuérniga); entre el mar, los Picos de Europa y las estribaciones cantábricas, un territorio irregularmente accidentado por colinas y hondonadas verde-grisáceas recubiertas de praderas parceladas, setos, matojos y bosques y salpicado de caseríos, aldeas y pueblos, entre los que destaca, a 3 kms. en dirección Norte, la villa de Comillas, que exhibe sobre una colina costeña los solemnes edificios de su Universidad Pontificia perfi-

1. Cerca de Santander hay un montículo (al SO.) rocoso, de caliza dolomítica, llamado también *Peña Castillo; Monte del Castillo* se denomina la elevación (650 m. sobre el río) caliza de Puente Viesgo, donde se hallan las famosas cuevas prehistóricas; y bajo una de esas dos formas se repite, frecuentemente, tal término en la provincia de Santander.

2. Ese desnivel tajante es el plano de falla dejado al descubierto por el gran hundimiento del labio inferior, mientras el superior ha quedado enhiesto con sus estratos buzantes hacia el monte del lado opuesto.

3. En ella descubrió D. Valentín Calderón de la Vara, el 18 de julio de 1947, «multitud de fragmentos de cerámica mezclados con restos de comida y algunos objetos de hierro», parte de éstos en forma de «flechas triangulares... de la última época céltica», todo ello dentro de «un castro céltico de doble recinto», por lo que cree «se trata de un castro cántabro abandonado poco antes de la dominación romana en la provincia».

Fig. 1.—**SITUACION GEOGRAFICA DE LA CUEVA DE MEAZA: Entre Cabezón de la Sal, Comillas y San Vicente de la Barquera.** (*Datos de la Dirección general del Instituto Geogr. y Catastr. y de Estadíst.*, 1934)

lados sobre el mar; más cerca aún, hacia el Oeste, el montículo de Monte Corona (254 m.) revestido de espeso eucaliptal joven, entre el cual y el pie de Peña Castillo, por pendientes, cerros y hoyadas, se dispersa el pueblo de Ruiseñada (ayuntamiento de Comillas) en casas aisladas o agrupadas en barrios, de los que sobresalen, entre altozanos cercanos, los llamados La Molina, La Citrera y El Cueto; finalmente, a espaldas de la peña, el macizo montañoso de Udías (343 m.), que, prolongándose, en dirección Nordeste, por Novales y Oreña, cierra el panorama por ese lado.

No menos pintoresco y de perspectivas aún más profundas y grandiosas es el panorama geológico dominado desde Peña Castillo [4]:

Devónico (gredas) de las alturas de Pimiango, *dinantense* [5] (calizas) de los Picos de Europa, Sierra de Cuera, Monte Arria y Monte Hozalba; *permo-triásico* (pudingas, gredas) de Cueto Formazo y Escudo de Cabuérniga; *triásico* (margas, yeso, sal gema, ofita) de Treceño-Cabiedes, prolongada en estrechos brazos hacia San Vicente, La Rabia-Comillas y Cabezón de la Sal; *jurásico* de Treceño; *wealdense* (arcilla, gredas) de Monte Corona; *aptense-albense* (calizas dolomíticas con rudistas) del macizo Udías-Ruiloba-Novales, al que pertenece Peña Castillo, y de una franja, que, bordeando la Sierra de Cuera, Monte Arria, Cueto Formazo y Escudo de Cabuérniga, tuerce sobre Roiz en dirección a Cabiedes para proseguir al Tejo-La Revilla, de donde emite dos bandas, una a San Vicente de la Barquera, por cuya costa occidental prosigue hasta topar, en Prellezo, con la prolongación de los terrenos devónico-dinantenses de Pimiango, y otra a la costa de Comillas y Ruiloba, donde confluye con el macizo de Udías-Alfoz de Lloredo; *cretácico superior* de la Sierra de Lleno y demás territorios montañosos que, tras ella, paralelamente a los aptense-albenses, se dirigen hacia Asturias; *eoceno* del promontorio de Cabo Oriambre y territorio costero colindante con las playas de la Jerra y de Merón, el de la franja, que, desde la Sierra de Sarria, bajando por la ribera occidental de la Ría de San Vicente, sigue entre la zona cretácica interior y la devónico-dinantense costeña, hasta las estribaciones de los Picos de Europa,

4. Cfr. MENGAUD (LOUIS): *Recherches géologiques dans la Region Cantabrique*. Toulouse, 1920.

5. Conscientemente en éste y demás términos geológicos y arqueológicos ponemos la terminación *-ense* (a no ser que la palabra afectada pida *-iense*), porque la *-iense*, calcada sobre la francesa *-ien, -ienne*, nos parece injustificadamente servil, contraria a la innata tendencia fonética del español, como se ve por el uso predominante en los ámbitos culturales de léxico no extranjerizado, diciéndose *silense, tudense, gerundense, matritense, vicense, barcinonense*, etcétera y sólo excepcionalmente, por exigirlo la misma raíz, *victoriense, almeriense*, etc.

En esto seguimos el ejemplo y consejo del Dr. Jesús Carballo, Comisario Prov. de Excav. prehist. y Director del Museo Prehist. de Santander. Véase su *Prehistoria Universal y Especial de España* (1924), p. 44-46, y su artículo en el «Diario Montañés», 30-XI-1950.

y, finalmente, un pequeño afloramiento en la cima de la Sierra de Lleno [6].

Pues bien; de la curva con que la carretera de Cabezón a Comillas bordea el pie occidental de ese espléndido mirador de Peña Castillo, deriva un camino vecinal, vulgarmente llamado del Lantabre, conducente al barrio de La Molina. A los 10 minutos de moderado caminar por él en suave y ondulado descenso, se encuentra, en su orilla derecha, un pequeño humilladero o «santuco» [7], actualmente destechado e invadido, exterior e

Fig. 2.—**SITUACION TOPOLOGICA DE LA CUEVA DE MEAZA.** *En el fondo Peña Castillo.*—(Foto *Lecubarri*, S. J.)

interiormente, de maleza vegetal; dejando, entonces, el camino para seguir por una senda empinada a la izquierda del humilladero, a los pocos metros de subir por ella, se da vista a una profunda depresión en forma de embudo, una torca de grandes dimensiones, tras la cual surge un reborde

6. Hemos hecho tan por menudo la presentación topológico-geológica de la Cueva de Meaza con la intención de subsanar la deficiente hecha por la clásica obra *Les Carvernes de la Region Cantabrique*, 1911, p. 50-51.

7. Los de La Molina le llaman *Santuco tío Esteban* por ser un buen anciano llamado Esteban, poco ha fallecido, quien le atendía antes de su abandono actual desde la guerra civil del 36.

estratificado de roca caliza, que, girando hacia la izquierda, termina, sobre la dirección de Peña Castillo (cfr. *fig. 2*), y en un cerro cubierto de piedras y peñascos aborregados, entreverados y medio cubiertos de arbustos y arbolillos, hierbajos y retazos de prado. En las entrañas de ese cerro, con la boca abierta hacia la gran torca y, por tanto, hacia el SO., se hunde la gran cavidad llamada por las gentes de la comarca CUEVA DE MEAZA.

La Cueva de Meaza está, pues, situada en el ayuntamiento de *Comillas*, aldea de *Ruiseñada* y barrio de *La Molina*.

Fig. 3.—**DESDE EL PIE DE PEÑA CASTILLO.** *En primer término, el Valle de Ruiseñada; en el fondo, la Sierra de Cuera, a cuya izquierda quedan velados los Picos de Europa y, a su derecha, se perfila la Sierra de Pimiango.*—(Foto *Lecubarri*, S. J.)

Geológicamente, las masas calizas, en que está englobada la cueva, se hallan en el límite occidental de las de todo el macizo aptense-albense de Udías, límite marcado por emergencias y bordes calizos erguidos, v. gr., los de Peña Castillo y de Meaza descritos, a cuyas plantas rebajadas por fallas y corrimientos de tierra, dolinas y torcas, erosiones y torrenteras, se inicia la elevación del territorio wealdense de Monte Corona y sus aledaños (Cfr. *fig. 3*).

II. CONFIGURACIÓN

Si desde el punto en que habíamos hecho alto para apreciar la situación exacta de la cueva, continuamos, a la izquierda, por un caminillo campestre, a los pocos momentos nos hallaremos ante su boca, medio cegada por un tupido matorral de arbustos. Enseguida de habernos abierto paso a través de ellos, nos encontraremos ante una cavidad subterránea

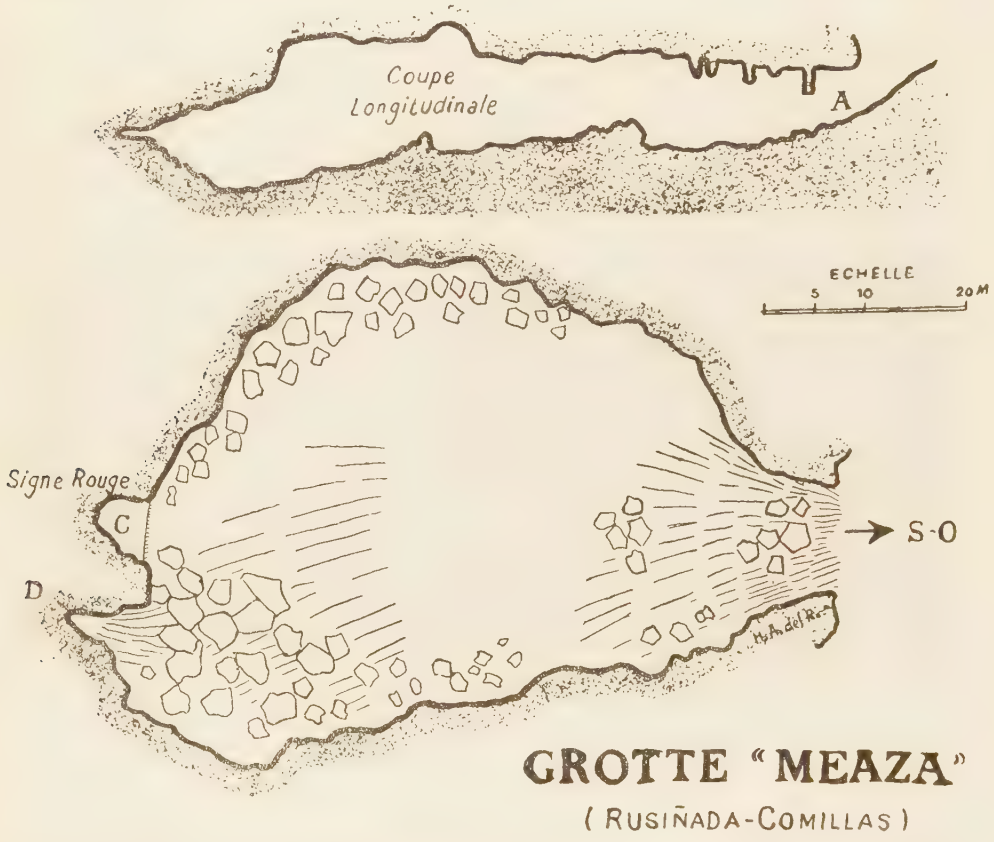


Fig. 4.—**CUEVA DE MEAZA: Cortes longitudinal y horizontal,** según «*Les Cavernes de la Region Cantabrique*», por H. ALCALDE DEL RIO, H. BREUIL y L. SIERRA, 1911, fig. 50.

impresionante por su magnitud y su disposición en sima que se hunde por el extremo opuesto al de entrada.

He aquí cómo la describe el libro *Les Cavernes de la Region Cantabrique*: «Es un arco poco elevado, bastante ancho, que da acceso a una sala casi tan ancha como larga, de un diámetro de unos 50 metros. Todo el lado derecho, según se entra, está embarazado de grandes lajas caídas del techo. El suelo está muy pendiente hacia el fondo de la cueva, donde

a la izquierda un corredor taponado parece dar salida a las aguas de infiltración, que pueden penetrar en la gruta» [8]. Estos datos pretende ilustrarlos y completarlos mediante dos gráficos (*fig. 4*), representativos, respectivamente, del piso y de un corte vertical-longitudinal, a juzgar por los cuales: la cavidad cavernaria sería horizontal, aunque algo hundida en su fondo interior, sus dimensiones máximas serían unos 80×45 metros, en el dicho fondo interior habría dos entrantes, uno frente por frente de la entrada y otro un poco a la izquierda de él, ambos de semejantes dimensiones.

Fig. 5.—**CUEVA DE MEAZA: Diseño del suelo.**—(Dibujo de *P. J. Azpeitia, S. J.*)

Nuestras observaciones y mensuraciones [9] nos han dado los siguientes resultados (*figs. 5 y 6*):

La *entrada* a la cueva tiene una anchura máxima de 10,30 m. y una altura máxima de 4,20 m., constituyendo su perfil un arco amplio rebajado;

la *gran cavidad general* mide 58,60 m. de longitud máxima, 42,30 metros de anchura máxima y 10 m. de altura máxima, continuadas por amplias curvaturas en todas direcciones;

8. H. Alcalde del Río, Abbé Henri Breuil et le Père Lorenzo Sierra: *Les Cavernes de la Region Cantabrique*. Mónaco, 1911, p. 51.
9. Ejecutadas, bajo nuestra dirección, así como varias figuras, por P. J. Azpeitia, S. J.

en el fondo de esa cavidad general hay *tres entrantes*, a ras del suelo, que, a cierta altura, bordea el sumidero, uno en forma de oquedad de 5,80 metros de anchura y 1,85 de altura en su entrada, que se va rebajando y estrechando hacia el fondo de la derecha hasta los 7,20 m. de profundidad, otro algo menor y más patente a la derecha y a continuación del anterior y, finalmente, uno tercero, separado de los dos anteriores hacia la izquierda en un rincón oculto tras peñascos caídos del techo, un camaranchón de angosto acceso y de oscuro y bajo interior.

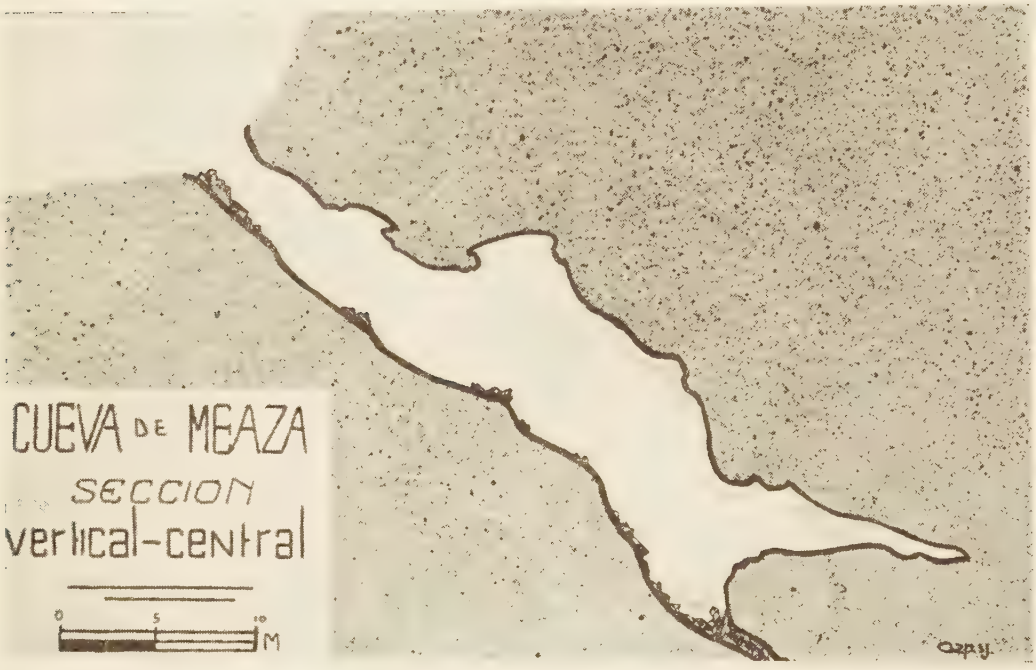


Fig. 6.—**CUEVA DE MEAZA: Perfil del corte vertical-central longitudinal.**—(Dibujo de *P. J. Azpeitia*, S. J.)

En conjunto, pues, la cueva de Meaza está constituida por un solo local amplio, algo más largo que ancho, no muy alto, buzante hacia el centro de su fondo, que es el vértice de un sumidero de las aguas que, por la boca y por el techo, rezumándose y colándose a través numerosas diaclasas y perforaciones, se introducen en su interior, cuarteando, de paso, incesantemente, los estratos de ese mismo techo, que se va desplomando, progresivamente, como lo patentizan, en forma impresionante, los peñascos y pedruscos esparcidos por todo el piso y acumulados, sobre todo, en la entrada y en la mitad izquierda de la caverna.

III. ORIGEN

He aquí, precisamente, la clave para deducir la génesis de esta cavidad subterránea, que se puede concebir del modo siguiente:

Por el proceso común en los terrenos calizos, las aguas de lluvia infiltradas produjeron una concavidad en las entrañas del cerro aptense-albense de Meaza, emergido en plena Era Terciaria, oquedad que fué agrandándose, tanto por el piso-sumidero como por el techo, que, sin embargo, no se hundió como en la gran torca del prado próximo, hasta llegar a producirse una abertura al exterior, desde cuyo momento empezó a existir la *Cueva de Meaza*.

Esto pudo verificarse ya entre el Plioceno y el Pleistoceno, aunque con certeza no nos consta ocurriera antes del Pleistoceno final; más aún, tenemos indicios evidentes de que la boca actual de la cueva es, en gran parte, efecto de desplomes ocurridos en la época geológica actual, posteriormente a la cultura mesolítica, como veremos luego.

IV. INVESTIGACIÓN ARQUEOLÓGICA

1. Exploración de D. Hermilio Alcalde del Río

El gran explorador de cavernas prehistóricas cantábricas [10] D. Hermilio Alcalde del Río, Director de la Escuela de Artes y Oficios de Torrelavega, fue quien, el 11 de marzo de 1907, descubrió e inició la investigación de la Cueva de Meaza como prehistórica. Véanse los términos en que presenta al mundo científico sus averiguaciones, en *Les Cavernes de la Region Cantabrique* [11]:

«Hacia la izquierda, según se entra, se advierten hogares, que contienen cerámica y osamentas de animales domésticos y no son anteriores al neolítico.

Completamente al fondo, en el medio, algo en terraza respecto al suelo circundante, se encuentra un receso, cuyo suelo está amasado de vestigios: huesos de Ciervo principalmente, silex de aspecto magdalenense y huesos trabajados. La condensación, muy activa en las paredes, no ha perdonado sino un pequeño retazo, inmediatamente sobrepuesto a esos hogares antiguos: Allí se puede ver, muy desteñida, una figura de puntos, en forma de áncora cuyas ramas estuvieran hacia arriba. Difícil es hacerse idea de su significación. Hacia la izquierda, parece que la rama lateral del signo

10. Sobre todo bajo el aspecto pictórico.
11. H. Alcalde del Río, etc.: *Ibid.*, p. 51-52.

se curva bruscamente hacia abajo hasta empalmar con una porción de franja en puntos, que, efectivamente, allí se encuentra.

La existencia de una figura semejante nada tiene de anormal en la época paleolítica; en Altamira y en Castillo tenemos grupos bastante variados de figuras formadas por bandas de puntos. La proximidad inmediata de un hogar de aspecto paleolítico, probablemente magdalenense, da una indicación del mismo orden. Hasta que la explotación del yacimiento arqueológico no haya progresado suficientemente, es imprudente tratar de precisar más».

En sustancia, como se ve, según A. del Río, en la Cueva de Meaza tendríamos: A la entrada, un hogar neolítico, a lo sumo, y, en el fondo, vestigios líticos, óseos y pictóricos, probablemente magdalenenses. Pero el mismo investigador, además de hablar con prudente inseguridad, expresamente advierte la insuficiencia de su investigación.

2. Exploración de D. Valentín Calderón de la Vara

Esa insuficiencia comenzó a remediarla el activo y perspicaz arqueólogo comillano Valentín Calderón de la Vara del siguiente modo, declarado por él mismo en el diario santanderino «Alerta», con fecha 17 septiembre 1945:

«En nuestras frecuentes excursiones por la comarca, topamos con esta magnífica cueva, que llamó nuestra atención sin saber que, ya en 1907, la catalogó el Sr. Alcalde del Río como posible estación paleolítica, sin darle gran importancia, seguramente influído por la fiebre de los dibujos rupestres o bien por falta de tiempo en su visita.

Grande fue nuestra fortuna, pues, en los primeros escarceos, encontramos el dibujo y el sepulcro que reseñamos en este trabajo.

En investigaciones sucesivas, exploramos el vestíbulo y parte del fondo, dando por resultado el hallazgo de un nivel, posiblemente ASTURIENSE, falto en absoluto de industria que sirva para catalogarlo de forma precisa, rico en restos de moluscos y huesos partidos. En la entrada adheridos a la pared rocosa pueden verse gran cantidad de huesos, cáscaras y residuos de carbón vegetal, fosilizados en forma de costrones, huellas seguras del conchero que allí existió en algún tiempo. También recogí trozos de cerámica probablemente céltica (altura de los castros).

En la parte media de la caverna, encontramos un sepulcro, único, hasta la fecha, de la provincia, según nuestras noticias. Está formado por un nicho cuyo fondo tiene un nivel más bajo que el de la caverna, tapado por tres de sus lados por grandes piedras colocadas en sentido vertical y amontonamientos de otras más pequeñas. El esqueleto yacía en gran desorden, aunque creemos poder afirmar que, en su posición primitiva,

estuvo recostado sobre el lado derecho y con las piernas dobladas como hacen aún entre algunas tribus de Australia y Africa del Sur. Nos hace pensar así la situación de algunos huesos y el tamaño del nicho. Es lástima que, en una cuestión de tanta importancia, como es la posición del cadáver, no se pueda afirmar nada de manera rotunda.»

A continuación opina que el hallarse la tumba «abierta, desordenada y sin el cráneo», se debe a un robo vengativo - supersticioso en consonancia con las ideas craneolátricas de muchos pueblos primitivos históricos y prehistóricos.

Luego acentúa el interés del hallazgo de este esqueleto humano por ser tan escasos los huesos humanos prehistóricos descubiertos en la región cantábrica y, menos aún, los cuidadosamente enterrados como en este caso, en el que tanto la prehistoricidad como la intención honorífica se confirman por haberse encontrado, a una con el esqueleto, una «punta de lanza trabajada en hueso, maravillosa, perfecta por su forma y pulimentación, que nos hace pensar fuese objeto de adorno en lugar de arma bélica» (*fig. 7*).

Fig. 7.—**CUEVA DE MEAZA: Punta ósea lanceolada** (tamaño natural). Hallada por V. Calderón. *A la izquierda sección transversal.*—(*V. Andérez, S. J.*)

Finalmente, alude al «dibujo de puntos indescifrables» en el camarín del fondo de la cueva, apuntando que «este dibujo y otros como el de la cueva de CELAGUA en Novales, etc., son las representaciones del arte azilense en la región franco-cantábrica. Presenta la misma técnica, idéntico colorido e igual grado de estilización esquemática». Este dictamen se confirmaría por haberse hallado, en ese mismo camarín, un yacimiento azilense: «...en una extensión no superior a dos metros cuadrados y 25 centímetros de profundidad (altura del nivel) han sido halladas unas 25 piezas de hueso y pedernal, entre ellas un hermoso arpón de asta de ciervo típico de este período...» (*fig. 7 bis*).

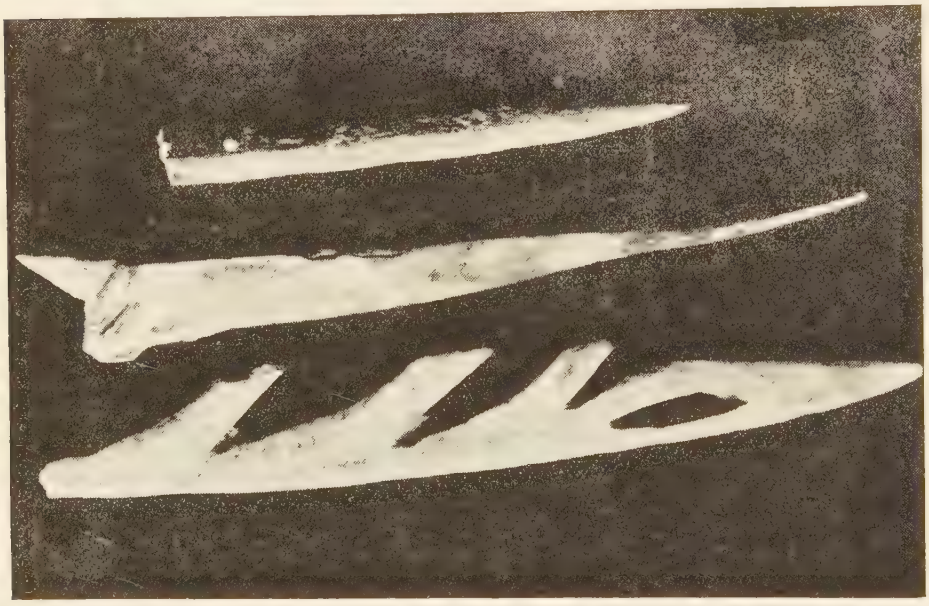


Fig. 7 bis.—**CUEVA DE MEAZA: Arpón y punzones óseos azilenses** (tamaño natural). *Según una foto de D. Lorenzo Correa,* colaborador de D. Valentín Calderón

3. Nuestra exploración

Invitado por V. Calderón, y, previa autorización del Comisario Provincial de Excavaciones Prehistóricas, Dr. D. Jesús Carballo, me decidí a colaborar con aquel en su campaña investigadora de la Cueva de Meaza. Y, en efecto, juntos empezamos, en 1946, el primer sondeo excavatorio; sino que, habiéndosele hecho a él imposible continuar su actuación [12], desde

12. Primero por ocupaciones, luego por ausencia de Comillas.

entonces, lentamente, por mi cuenta he proseguido la búsqueda de nuevos datos y la comprobación de los anteriormente aducidos [13].

Voy a exponer concisamente esa labor de investigación y comprobación con sus resultados inmediatos para, luego, interpretar su significación de conjunto [14].

Locus 1

En primer lugar, continuamos la exploración del hoyo, iniciado a una con el Sr. Calderón, situado en el punto más bajo del vestíbulo, pasados ya los peñascos de la entrada. Habiendo profundizado en él dos metros, hallamos la siguiente disposición de materiales: Una capa superficial delgada de tierra negra margosa, arqueológicamente estéril; debajo de ella, un estrato de grosor amplio irregular, constituído por amasijo revuelto de desechos culinarios y de artefactos óseos y líticos, que enseguida enumeraremos; subyacente a él, otro negro-terroso con algún objeto de los anteriores en su nivel superior y sin ninguno de los inferiores, éstos limitados en su base por bloques rocosos imposibles de remover con nuestros recursos mecánicos, quedando así, limitado, también, nuestro sondeo (*fig. 8*).

Fig. 8.—**CUEVA DE MEAZA: Hoyo excavado en el «locus 1».**—Foto *Llorens, S. J.*)

He aquí los principales objetos extraídos:

A) OBJETOS NATURALES.—a) *En general:* Gran cantidad de huesos de *Mamíferos* muy cascados como para aprovechar lo más posible su sustancia chupándolos; mayor aún proporción de conchas de *Moluscos*

13. En la excavación, han sido mis instrumentos entusiastas, abnegados y hábiles, varios jóvenes jesuítas, estudiantes en la Universidad Pontificia de Comillas, entre los que se han distinguido los siguientes: *Láutico García, Quirino Blanco,* Manuel Láinz, Alejandro Barcenilla, Luis Herrera, *Primitivo Rojo,* Pablo Castañeda, Eugenio Blázquez, José López Ramos, Bartolomé Malvárez, José Luis Fernández, Victoriano Baquero, Francisco J. Samaniego, Joaquín Losada, Veremundo Carvajal, Ignacio Iglesias.

14. En toda esta exposición ayudará la *figura 5* para localizar los puntos explorados («locus»), que en ella van marcados con sendos números.

marinos; numerosos y desmenuzados restos de otros animales de mar y tierra; cenizas y trozos de carbón vegetal; todo ello entre abundante tierra negra muy suelta.

b) *En particular:*

MAMíFEROS: Gran parte de la cornamenta y numerosas muelas, con frecuencia encajadas en trozos mandibulares, de *Cervus elaphus cantabricus* Graells (ciervo cantábrico); varios molares de *Equus caballus primigenius* (caballo primitivo); colmillos y muelas de *Sus scropha* (jabalí); colmillo de *Ursus arctos pyrenaicus* (oso cantábrico); un cráneo entero de *Meles taxus* (tejón); piezas craneales y dentales de *Arvicola ibericus* (?) (ratón-topo ibérico) (?); púas de *Erinaceus europeus* (erizo).

MOLUSCOS: Numerosísimas conchas de *Patella vulgata* (lapa de mar); tantas o más conchas de *Trochus lineatus* (burión o bígaro); numerosas y grandes conchas, parte de ellas rotas, de *Mytilus edulis* (mejillón); algunas conchas de *Ostraea edulis* (ostra común), de *Tapes decussata* (almeja común) y *Tellina tenuis* (tallerina).

EQUINODERMOS: Cáscaras y espinas del *Strongylocentrotus lividus* (erizo de mar).

B) OBJETOS ARTIFICIALES: *Trozo de hueso* compacto, de aspecto manoseado y manchado con tinte ocráceo; *punzón* [15] de hueso marfiloideo, con una serie de rayitas finas entrecruzadas (*fig. 9*); numerosos *cantos rodados,* de arenisca gredosa fina y compacta o de cuarcita, casi todos fragmentados, algunos con manchas ferruginosas.

Figura 9. — **CUEVA DE MEAZA: Punzón óseo marfiloide** (tamaño natural). *(V. Andérez, S. J.)*

Locus 2 y 3

A continuación del sondeo en el *locus 1,* verificamos otros dos, cerca de él, hacia la izquierda según se entra, en los que no hallamos novedad alguna ni de estratos, ni de fósiles, ni de artefactos, respecto al locus 1, y sí menor posibilidad de excavación, por lo que, habiendo comprobado, por el aspecto y alguna ligera cala, que hacia el muro de la derecha el suelo era arqueológica-

15. Hallado por Joaquín Martínez Ochoa.

mente estéril, iniciamos la investigación, a lo largo del muro de la izquierda, en los parajes de perspectivas más prometedoras y características, o sea, en los denominados *locus 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10*, y por este mismo orden de enumeración.

Locus 4

Una poco profunda remoción del terreno nos hizo comprender enseguida que se trataba de una mera continuación de lo explorado ya en

Fig. 10.—**CUEVA DE MEAZA: Restos actuales del cenicero en la entrada.**—(Dibujo de *P. J. Azpeitia, S. J.*)

1, 2 y 3, pero con la desventaja de una mayor dificultad de profundización, por lo que suspendimos la excavación para proseguirla en el *locus 5*.

Locus 5

Como se puede apreciar por la figura (*fig. 10*), está éste junto a la entrada misma de la cueva, a la izquierda, internado, en parte, bajo el muro rocoso.

Muy pronto, después de haber apartado una tenue cubierta de tierra margosa negra, nos percatamos de la riqueza arqueológica de este rincón, por lo que, con especial interés y esmero, escudriñamos hasta donde nos fué dado profundizar, que, por desgracia, fué poca cosa, es decir, poco más de metro y medio, pues, también aquí, topamos con los peñascos sueltos acumulados bajo los materiales del yacimiento hogareño. A pesar del pequeño volumen de tales materiales extraídos, los objetos prehistóricos, en ellos encontrados, fueron relativamente abundantes y significativos, como vamos a ver.

A) OBJETOS NATURALES.

a) *En general:* La misma proporción, variedad y forma de restos orgánicos vegetales, en forma de cenizas y carboncillos, y animales, en trozos desmenuzados.

b) *En particular:* Dientes incisivos y molares, estos encajados en trozos de mandíbulas, así como cuernas fragmentadas, de *Cervus elaphus cantabricus;* molares y algún trozo de cuerno de *Bos primigenius;* molares de *Equus caballus primigenius;* porción anterior de la mandíbula del *Sus scropha* con sus cuatro incisivos y parte de ambos caninos; conchas y caparazones de *Patella, Trochus, Strongylocentrotus,* etc.

B) OBJETOS ARTIFICIALES.

Pero la característica del *locus 5* es su abundancia en objetos artificiales:

1) Ante todo una colección de lascas y esquirlas de sílice vario, cuarcita, ópalo: Unas foliado-alargadas al modo de las de técnica aurignacense-magdalenense, pero sin apenas retoque marginal; otras, también alargadas, aguzadas por un extremo en forma de punta; la mayoría irregularmente isodiamétricas, de tamaño pequeño, hasta minúsculo o microlítico, tendiendo a circulares al estilo capsense, provistas de algún borde apto para raer (las de cuarcita basta) o para incisionar y cortar (las de sílice fino); todas, en conjunto, menudas y labradas sin esmero (*fig. 11*).

2) Un par de picos piramidiformes, de greda fina compacta, elaborados a partir de sendos cantos rodados, como se echa de ver por la superficie de su base, picos que recuerdan a los asturienses por su tendencia fundamental y su aptitud para despegar por percusión a la *Patella vulgaris* de las rocas, si bien difiere de ellos por una elaboración mecánica más geométrica y extremada hasta no quedar de la superficie del canto rodado, sino una base de pirámide (*fig. 12*).

3) Un casquillo cóncavo de hueso craneal (de ciervo?) recortado, ro-

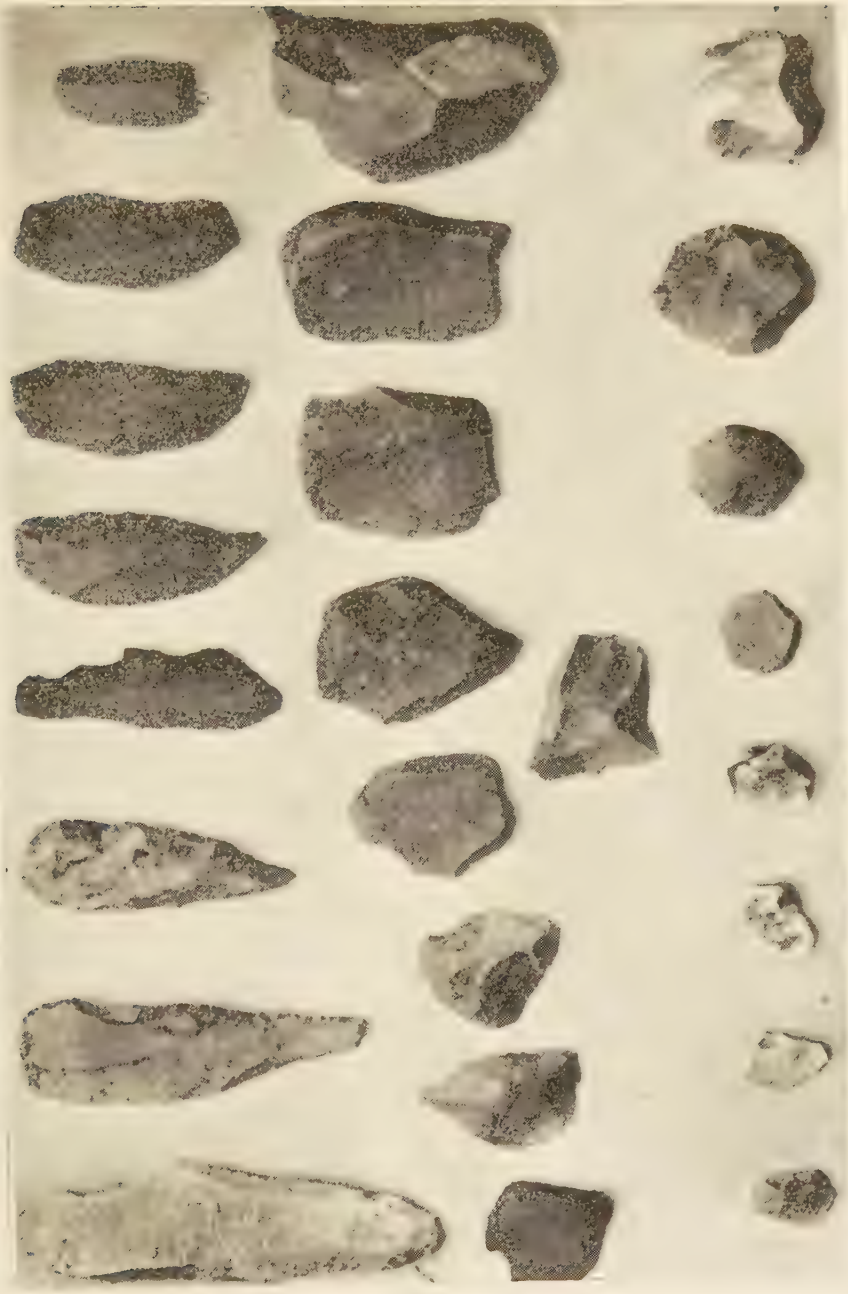


Fig. 11.—**CUEVA DE MEAZA** (*locus* 5, 6): **Instrumentos líticos** (disminuídos en 1/15 del tamaño natural).—Foto *Lecuona*, S. J.

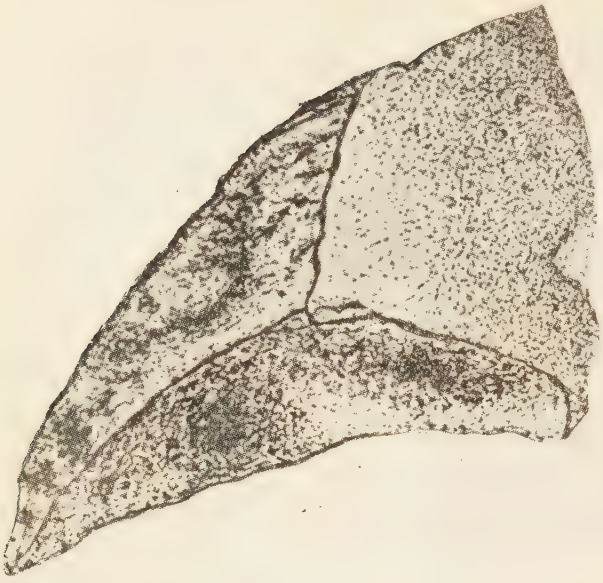


Fig. 12.—**CUEVA DE MEAZA: Pico lítico de tipo asturiense mecánica y geométricamente perfeccionado** (tamaño natural).—(*V. Andérez, S. J.*)

zado y configurado mediante incisiones y raspaduras, en forma de una diminuta máscara de animalillo indefinido con la región ocular-frontal amplia, redondeada, y corto hocico (*figura 13*).

ENCIMA DE LOS LOCUS 1-5

Todos los anteriores datos nos fueron suministrados por el examen del suelo. Mas he aquí que, pegados a la pared, desde el locus 5 al 4, ya al nivel del suelo, ya a cierta altura, advertimos ciertas masas terroso-calizas y mohosas en su aspecto externo, las cuales raídas aparecieron constituídas por los mismos elementos característicos de los yacimientos 1-5 del suelo, como si los materiales de estos hubieran, alguna vez, alcanzado el nivel de los del muro. Por otro lado, esa misma clase y forma de masas hogareñas murales las advertimos, también, adheridas a la superficie inferior de los bloques rocosos caídos del techo, pero sólo en los de la mitad izquierda del vestíbulo de la cueva, siendo, además, de notar que la mole de esos peñascos cabe encajarla en la porción alta del muro de ese mismo lado izquierdo, de donde se seguiría que los dichos materiales llegaron alguna vez hasta cerca del techo, entonces más bajo (*fig. 14*).

COORDINACIÓN DE LOS LOCUS 1-5

El cotejo de los indicios recogidos del suelo con los observados en las rocas del vestíbulo, nos ha sugerido la hipótesis siguiente:

Hubo un tiempo, anterior al despren-

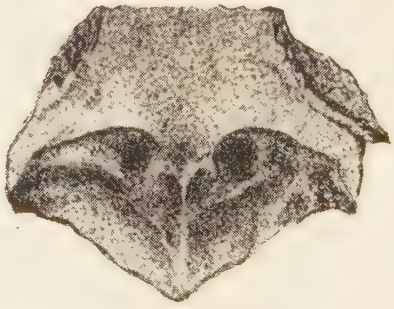


Fig. 13.—**CUEVA DE MEAZA: Mascarilla tallada en un casquillo de cráneo de ciervo** (tamaño natural).—(*V. Andérez, S. J.*)

dimiento de los bloques yacentes hoy en la entrada de la Cueza de Meaza, en que los restos culinarios de un hogar prehistórico fueron acumulados contra el muro izquierdo de su vestíbulo hasta ocuparle de arriba abajo en casi toda su mitad izquierda; posteriormente, las aguas salvajes fueron arrastrando esos restos, tanto hacia fuera como hacia dentro de la cueva hasta el mismo sumidero del fondo, de lo que dan testimonio actualmente sus resíduos por toda la vertiente que va desde la boca de la cueva hasta

Fig. 14.—**CUEVA DE MEAZA: Cenicero presumible antes de su dispersión y del desprendimiento de los peñascos del vestíbulo** (perfil negro el de entonces, blanco el actual). (Dibujo de *P. J. Azpeitia, S. J.*)

dicha sima, por cuya superficie se hallan dispersos los mismos elementos hogareños que en el área vestibular; los estratos sondeados en los *locus 1-5* serían rastros de esa escombrera culinaria, sobre la que se desplomaron los bloques rocosos del alto muro, cuando porciones de ella se habían adherido a éste cementados por impregnación caliza, siguiendo aún adheridos bajo ellos en los recesos mejor protegidos contra la erosión higrológica y biológica; la concentración de artefactos líticos y óseos en los *locus 1 y 5*, se debería a su condición de puntos periféricos, respecto al cenicero, pró-

ximos al taller (llamémosle así) de su elaboración, que más tarde fueron englobados, también, por aquel.

Locus 6

Está el *locus 6* en una como repisa sobrepuesta al montón de peñascos del fondo izquierdo de la sima-sumidero y lindante con la concavidad de la que el Sr. Calderón extrajo el esqueleto humano con la punta córnea

Fig. 15.—**CUEVA DE MEAZA: Arpones azilenses** (tamaño natural)
(*V. Andérez, S. J.*)

lanceolada (*fig. 7*) [16], por lo que juzgamos de especial interés el reconocimiento del suelo circundante. Es éste escaso, tanto en superficie como en profundidad, limitada, a unos 0,50 m., por los bloques mencionados.

Pues bien, en tan reducido espacio, dimos con los objetos prehistóricos más típicos de toda la Cueva de Meaza, a saber: Tres arpones azilenses, sumamente característicos, en asta de ciervo; uno de ellos mide 15,5 cm. de largo y tiene cuatro pares de dientes bilaterales simétricos (el último derecho deficiente y 4 levemente despuntados), otro 9,5 cm. con dos pares de dientes bilaterales algo alternantes (uno deficiente, otro despuntado, así como la punta de flecha mellada), el tercero de 8,5 cm. con cuatro dientes bilaterales, enteramente alternantes (dos despuntados, uno suprimido por el mismo artífice); los tres, sobre todo los dos primeros, con el lóbulo terminal posterior sesgado y configurado a modo de oreja apuntada y ladeada (*fig. 15*).

También recogimos de aquellos escombros dos lascas-raederas microlíticas, una laminar trapezoidal de cuarcita y otra gruesa circular, más astillas y trozos de huesos, v. gr., el frontal con parte de los parietales de un óvido.

Locus 7 y 8

Después intentamos sondear varios rincones, a lo largo del muro, más allá del *locus 6* y dentro del antro bajo y casi cerrado de la izquierda, pero hubimos de cejar en nuestro empeño, pues luego se comprobó que el piso o carecía de tierra o ésta se hallaba cubierta de una recia costra estalagmítica; también se examinaron las paredes y el techo de dicho receso, sin advertir en ellos muestras indubitables de signos grabados o pintados, aunque sí ciertas apariencias de puntos y manchones grisáceo-rojizos, que reputamos de naturaleza meramente mineral (ocrácea).

Locus 9

Nos referimos al borde de la pequeña terraza situada, a modo de pequeño escenario, en el fondo del gran salón cavernario; su situación y su cubierta terrosa incitan a pensar que allí tienen que yacer residuos prehistóricos. Y en efecto; luego dimos con huesos cascados y desmenuzados de ciervo y demás animales de caza hallados en los demás lugares explotados, así como con algunos microlitos silícicos. Sino que, en vista de esta identidad arqueológica y de que era particularmente engorrosa la ex-

16. Su conformación parece remedar la de una lanza metálica, como opina el Dr. Carballo. Por otro lado, la configuración del único hueso cefálico hallado, la mandíbula inferior, es de tipo «Homo sapiens» moderno.

cavación y selección, por el estado compacto y pegajoso de la tierra margosa, empapada en agua, suspendimos su ulterior remoción.

Locus 10

Y, finalmente, llegamos al paraje de la Cueva de Meaza que más atrajo la atención de su descubridor, Alcalde del Río, por hallarse en él huellas pictóricas prehistóricas tras las que él principalmente andaba por las cuevas cantábricas. Al dar las dimensiones y configuración de la cueva en conjunto, dimos, también, las de este su apartado en particular.

Fig. 16.—**CUEVA DE MEAZA:** *Pintura mural de puntos,* según la fig. 51 de «*Les Cavernes de la Region Cantabrique*»

Ya vimos cómo, según dicho autor, «el suelo está amasado de vestigios: huesos de ciervo, principalmente, silex de aspecto magdalenense y huesos trabajados»; así como, también, oímos a V. Calderón afirmar que había hallado allí «25 piezas de hueso y pedernal, entre ellas un hermoso arpón de asta de ciervo, típico de este período» [azilense] (*fig. 7 bis*).

Nosotros, en cambio, en lo poco que excavamos, no dimos con vestigio alguno significativo.

La figura de puntos se halla en el muro de la derecha, en completa oscuridad, a medio metro sobre el piso actual. Después de observarla y medirla cuidadosamente, juzgamos que Alcalde del Río la había visto y reproducido bien, excepto en los siguientes pormenores: Primeramente, en la reproducción gráfica (*figs. 16, 17, 18*) no expresa, suficientemente, la curvatura de los tramos superiores, a pesar de que en la presentación verbal compara la figura a un áncora; en segundo lugar, al interpretarla de palabra, no da la conveniente importancia al trozo borroso de la iz-

quierda, con lo que el remanente ofrece, según él, una figura «en forma de áncora, cuyas ramas estarían en alto», mientras que con dicho trozo, al empalmar el oblicuo inferior izquierda con el arqueado superior de ese mismo lado, la figura ofrece, en conjunto, la forma de cinta alabeada a modo de una serpiente que, saliendo de la oscura grieta de la izquierda, se dirigiera, con la cabeza erguida y el cuerpo ondulante, hacia el borde externo del muro, si bien, fuera de ese perfil, no hay indicio alguno morfológico que insinúe tuviera el dibujante la intención de representar tal reptil.

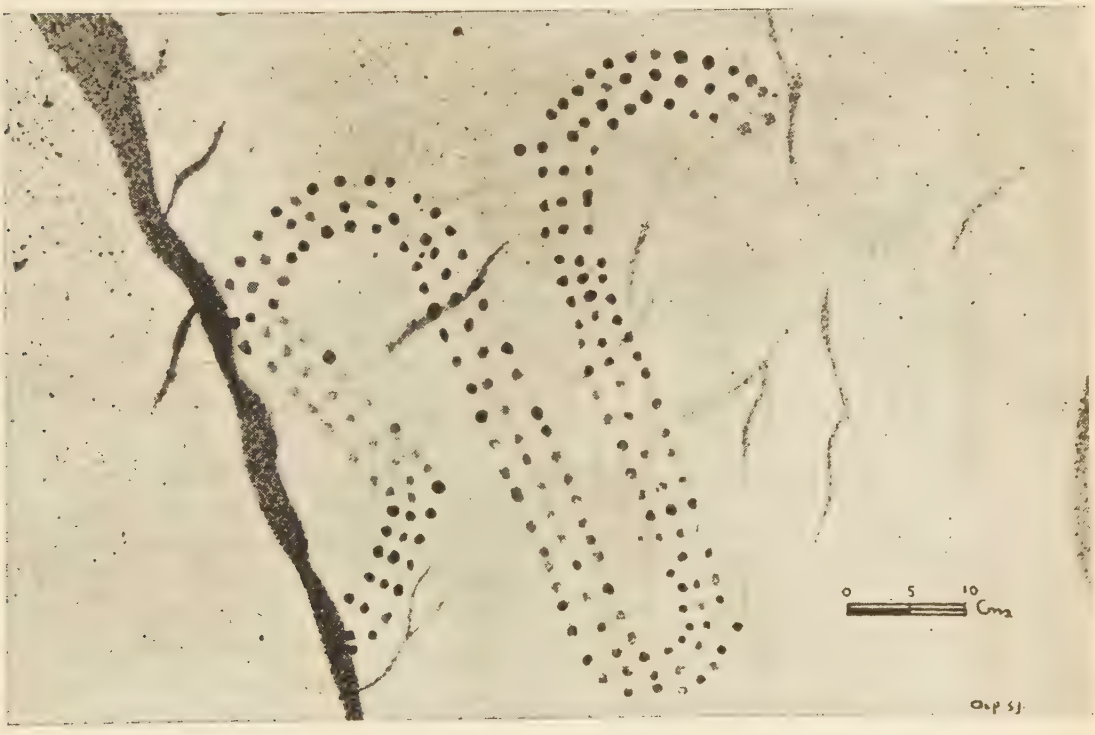


Fig. 17.—**CUEVA DE MEAZA: Pintura mural de puntos** (copia algo esquematizada) *(P. J. Azpeitia, S. J.)*

Con razón observó Alcalde del Río: «Difícil es hacerse idea de su significación».

También es difícil decidirse sobre si, entre las salpicaduras y los manchones rojizo-grisáceos, que aparecen sobre la misma pared de la figura de puntos, hay algún otro rastro de anteriores figuras pictóricas; tal como ahora se presentan, bien pueden ser efecto de sustancias ocráceo-ferruginosas [17].

17. Claro está que no nos referimos a las indignas y feas tiznaduras, que,

Respecto a la antigüedad de la franja punteada, ya sabemos cómo Alcalde del Río la reputó de «época paleolítica», dada su semejanza con series punteadas paleolíticas de Altamira y del Castillo, y «la proximidad de un hogar de aspecto paleolítico, probablemente magdalenense»; mientras que Calderón de la Vara se inclina a considerarla azilense, incitado a ello por la «técnica..., colorido..., y estilización esquemática».

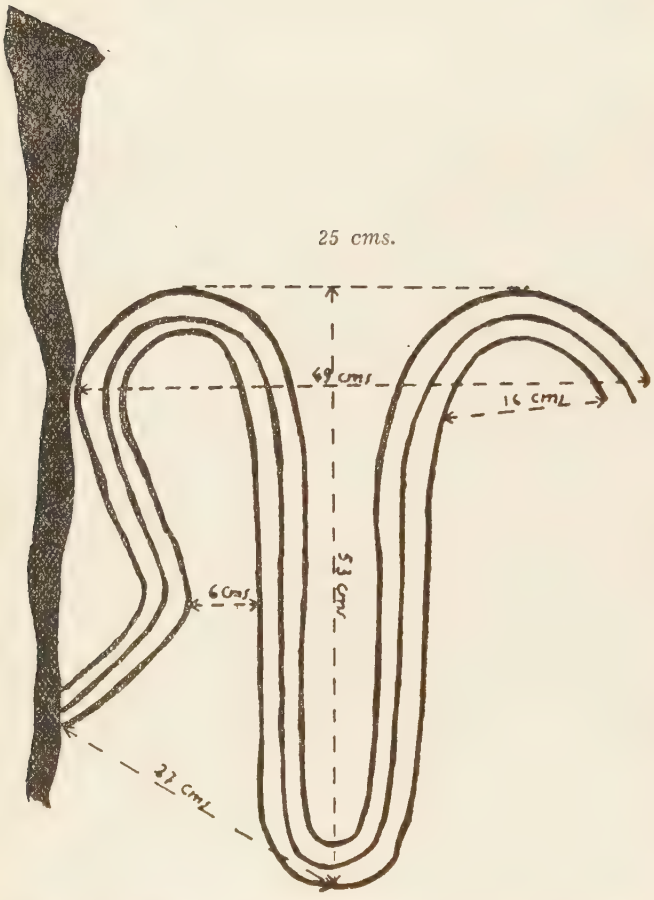


Fig. 18.—**CUEVA DE MEAZA: Esquema geométrico de la pintura mural de puntos.**—(*P. J. Azpeitia, S. J.*)

En realidad, son las dos únicas opiniones posibles, razonablemente: o magdalenense o azilense. De los argumentos aducidos por Alcalde del Río, el del parecido evidente de esta serie punteada con otras de Castillo (*fig. 19*), Altamira, etc., calificadas por H. Breuil como magdalenenses, es muy persuasivo, aun sin el apoyo del hogar adyacente, que, tal como hoy le conocemos, más bien se opone al anterior; la hipótesis de Calderón de la Vara es verdad que tiene a su favor el carácter azilense del yacimiento y, más aún, el de la técnica y moda azilense, amiga de puntos simbólicos, pero, además de ser muy violento el desgajar esta figura de las análogas, aludidas por Alcalde del Río, la calificación de azilense topa con la gran dificultad de ser impropia de ese período la pintura mural; no ofreciendo ésta de Meaza y la alegada de Celagua, en Novales, garantías suficien-

con humo, ha hecho alguien, recientemente, sobre la misma figura prehistórica de puntos y sus alrededores, en el muro y techo.

tes de ser una excepción, sin que, por eso, neguemos cerradamente su posibilidad.

V. INTERPRETACIÓN ARQUEOLÓGICA DE CONJUNTO

1.—Indicios:

Tenemos, pues, que, en la *Cueva de Meaza,* hay indicios arqueológicos de cuatro períodos culturales prehistóricos:

Fig. 19.—**Figuras pictóricas murales de la Cueva del Castillo** (Puente Viesgo), 11'1 (la superior) y 197 (la inferior) de las reproducidas en «*Les Cavernes de la Region Cantabrique*», de ellas la 197 1/5 del tamaño natural

A) **Indicios magdalenenses:** a) *Franja de puntos pintados sobre el muro cavernario.* b) *Técnica en la elaboración de lascas foliáceo-alargadas.*

B) **Indicios azilenses:** a) *Fauna postglaciar,* en particular predominio del *Cervus elaphus.* b) *Arpones.* c) *Cantos rodados numerosos y, frecuentemente manchados de ocre rojo.* d) *Elaboración de instrumentos líticos menudos y minúsculos o sea tendencia al microlitismo, sin esmero mecánico ni estético; resabios magdalenenses; ausencia de pico típicamente asturiense.*

C) **Indicios asturienses:** a) *Magnitud y situación del cenicero hogareño antes de su dispersión.* b) *Técnica fundamentalmente asturiense en la fabricación de algún pico pétreo.* c) *Abundancia de «Trochus lineatus» como residuo alimenticio e inexistencia de «Littorina littorea».*

D) **Indicios eneolíticos:** a) *La hoja lanceolada córnea del sepulcro, imitativa, a lo que parece, de una metálica.* b) *Trozos de cerámica notablemente fina en materia y confección (ésta verosímilmente al torno).*

Dado que, de los indicios magdalenenses, sólo uno sería cronológicamente tal (los puntos pintados), que los eneolíticos son tan restringidos, y que los asturienses no son ciertamente auténticos, pudiéndose explicar como azilenses convergentes hacia aquellos, y, caso de serlo, se sobrepondrían a los azilenses, se impone, evidentemente, la siguiente

2.—Conclusión:

LA CUEVA DE MEAZA, TAL COMO HOY LA CONOCEMOS, ES BAJO EL PUNTO DE VISTA CULTURAL PREHISTÓRICO, UNA ESTACIÓN ESENCIALMENTE AZILENSE, *con algún vestigio pictórico casi ciertamente magdalenense, posibles superposiciones o, al menos, influencias asturienses secundarias y con algunos residuos probablemente eneolíticos.*

VI. ULTERIORES PERSPECTIVAS

Como se desprende de la relación anterior, nuestra exploración del suelo de la *Cueva de Meaza,* no ha pasado de un conjunto de sondeos en los puntos más estratégicos, sondeos que, además de habernos suministrado los datos expuestos, nos han sugerido las siguientes proposiciones:

1.ª Es posible que, bajo los bloques rocosos que, en toda el área vestibular, nos han impedido profundizar, haya algún yacimiento infra-azilense, sobre el que cayeron del techo dichos fragmentos, así como, posteriormente, han caído otros sobre el nivel azilense.

2.ª En los demás puntos sondeados en el interior de la cueva no se presenta tal posibilidad, por hallarse, a muy poca profundidad, la roca viva maciza.

3.ª El cribado de todos los materiales del nivel azilense completaría, sin duda, la colección de sus objetos naturales y artificiales típicos y podría, tal vez, sobreañadir alguna novedad.

4.ª El paraje explotable con perspectivas más trascendentales es, tal vez, el piso de la terraza donde se hallan los puntos pintados, pues de su

exploración total se deduciría si hay o no hay rastros magdalenenses; pero no se ha de olvidar la gran dificultad de su excavación y cernido.

5.ª Finalmente, el mismo acceso externo a la boca de la cueva, actualmente cubierto de arbustos, brinda alguna posibilidad de hallazgos arqueológicos, si bien no muchos, por el escaso fondo de su terreno.

ESCRITOS VARIOS INÉDITOS DEL VENERABLE PADRE LUIS DE LA PUENTE

MISCELANEA COMILLAS, VOL. XIX

Con censura eclesiástica

El 11 de noviembre del año 1954 se cumplirán cuatro siglos del nacimiento de este esclarecido varón.

La celebración del Gran Centenario de la definición dogmática de la Inmaculada Concepción, deberá eclipsar por completo aquella fecha. Pero antes, o mejor acaso después, no dudamos que España, y aun todo el mundo católico, tributará al gran asceta el homenaje que reclaman sus libros y sus virtudes, semejante o mayor que el que le tributó en 1624, al cumplirse el tercer Centenario de su santa muerte.

Deseando, desde ahora, preparar de algún modo la celebración del Centenario que se acerca, ofrecemos a los suscritores de MISCELANEA COMILLAS estos inéditos del Venerable.

No son en sí mismos escritos de importancia excepcional, aunque, sin duda, la tenían varios de los que en el primer número se reseñan. Pero creemos que, tratándose de hombre tan extraordinario, tiene interés cualquier escrito suyo desconocido; y mucho más, la colección de varios de ellos.

Algunos de los que presentamos no son propiamente inéditos, pero sí extremadamente raros.

Empezamos por dar noticia de un verdadero tesoro de manuscritos del siervo de Dios, hoy desaparecidos o extraviados. Con ellos ocurrió algo semejante, y aun peor, que lo sucedido con los del Beato Avila: que se mandaron a Roma con ocasión de los Procesos, y después se ha perdido su rastro. Al menos muchos de los del Beato Avila se han hallado en otras copias; de los del P. La Puente apenas conocemos ninguna. Que esta noticia sirva de estímulo a los investigadores para trabajar por el hallazgo de este tesoro.

* * *

Damos aquí tan sólo algunos escritos breves que hace tiempo teníamos recogidos y anotados. Todavía quedan algunos más que se podrán publicar en otra ocasión.

Desde luego está por publicar en edición crítica su Epistolario, aumentado con algunas cartas del Venerable hasta ahora desconocidas, y con no pocas, también inéditas, dirigidas a él. Esperemos que, en torno al Centenario, habrá facilidad para esa publicación.

Acaso debiera hacerse nueva edición crítica de su librito de los «Sentimientos y avisos espirituales», aunque creemos bastante aceptable la que hicimos en Valladolid el año 1935.

Merece ser conocida también la primera biografía que escribió de él el Padre Diego de Sosa, testigo autorizadísimo de casi todo lo que dice.

* * *

En la presente edición seguimos las mismas normas que en la publicación de los inéditos del B. Avila. Tal vez las notas son más abundantes y extensas de lo que hoy comúnmente se estila: téngase en cuenta que se redactaron hace años: en general, creemos que ayudarán a la más cabal inteligencia de los documentos.

En la enumeración de éstos seguimos, en cuanto es posible, el orden cronológico.

Camilo María Abad, S. I.

I

MANUSCRITOS DEL V. P. LUIS DE LA PUENTE REMITIDOS A LA SAGRADA CONGREGACION DE RITOS EN 1739

BÚSQUEDA DE OTROS DOS EN 1742 y 1743

En 1714, después de largo examen, principalmente respecto de la *Vida de Doña Marina* (1.ª parte), fueron aprobados todos los libros impresos del Venerable.

Pero en 1738, habiendo indicado el Promotor de la Fe en sus advertencias sobre la duda acerca de las virtudes del siervo de Dios en grado heroico, que podía haber algunos opúsculos o manuscritos del P. La Puente no sometidos aún al examen, que ordena el párrafo *Praeterea* de los Decretos generales sobre Canonización, la Sagrada Congregación de Ritos encargó al Ilmo. de Valladolid, que averiguara si existían estos escritos, en el Archivo del Colegio de San Ambrosio, o en otra parte.

A continuación publicamos toda la documentación relativa a este asunto, empezando por la carta citada de la Sagrada Congregación al Ilmo. Sr. Obispo de Valladolid.

Nos dan noticia estos documentos, todos ellos inéditos, de un verdadero tesoro de manuscritos del V. P. Luis, cuyo paradero hoy se desconoce.

Como se verá, los manuscritos fueron enviados a Roma en 1739. En julio de ese año, se dice a la Sagrada Congregación, creemos que de parte de los Postuladores: «Cum pervenerint nuper ad Urbem omnia et singula opuscula et Manuscripta Venerabilis Servi Dei Ludovici a Ponte praedicti, per Judices delegatos transmissa, una cum Processiculis pro illorum perquisitione constructis...»

Todavía en 1742 y en 1743, respectivamente, se hicieron en Salamanca y en Sevilla, algunas diligencias para la búsqueda de dos papeles determinados, que resultaron infructuosas.

Por fin, el 27 de marzo de 1745, examinados todos los manuscritos recibidos y con ellos las *Obras completas de 1690,* más algunos escritos acerca de la *Vida* del siervo de Dios, la Sagrada Congregación juzgó que se podía pasar adelante en la causa, dictamen que tuvo por bueno Su Santidad Benedicto XIV el 3 de abril del mismo año.

¿Qué se hizo, después, de todos esos manuscritos? Mi persuasión es que no volvieron a España. Ni en Valladolid, ni en Madrid, ni en archivo ninguno de

la Península, ha quedado rastro de ese tesoro. Al menos no dieron con él ni el P. E. Uriarte, ni el P. Antonio Lecina, ni el P. Lesmes Frías, ni antes de ellos el P. Cecilio G. Rodeles y otros investigadores de los que editaban *Monumenta Historica S. J.*, que examinaron los principales fondos, si no todos, en que pueden hallarse documentos relacionados con sujetos de la Compañía. Lo mismo puedo asegurar de mí, que he registrado al menos los fondos en que podían hallarse papeles relativos al P. La Puente. Y como la mayor parte de los que aquí nos interesan son de bulto, bien puede asegurarse que actualmente no se hallan en España: más aún, que no volvieron a España.

Nadie hasta ahora, que yo sepa, ha tropezado con la noticia de su vuelta.

¿Llegaron a salir de Roma y se extraviaron en el camino? Tampoco tenemos noticia de este extremo.

Parece que pudieran hallarse en el Archivo de la Postulación general de la Compañía; pero ciertamente no se hallan, ni hay rastro alguno de su paradero, en cuanto yo he podido averiguar.

De otros archivos públicos de Roma, podemos decir lo mismo que de los de España. Todos ellos han sido examinados diligentemente por Padres de la Compañía, entre otros por los citados PP. Lecina y Frías. El P. Lecina buscaba precisamente impresos o manuscritos para completar la *Bibliografía de la Asistencia de España* preparada por el P. Uriarte. Nada encontró del P. La Puente, manuscrito. Por mi parte examiné con detención, no sólo el archivo de la Postulación de la Compañía, sino también el de la Gregoriana, donde se hallan muchos manuscritos de Jesuítas españoles. Ni en ellos, ni en el Archivo Vaticano, ni en otro ninguno hallé rastro de lo que buscaba.

Persuadido de que los papeles quedaron en la Congregación de Ritos hice en él algunas diligencias; pero confieso que tal vez no supe orientarlas eficazmente.

He aquí, a falta de los escritos mismos, las noticias que acerca de ellos nos dan varios documentos llegados a nuestras manos.

Los más importantes se conservan, originales, en el Archivo del Excmo. Cabildo Catedral de Valladolid, donde se hallan también los demás Procesos originales de la causa del Venerable.

Forman un legajo de 39 folios sin numerar, que miden 310 x 215 mm. (caja 280 x 206 mm.), con 30 a 35 líneas la hoja completa; en blanco la 3.ª y la cubierta última.

La portada dice así:

Apco Año de 1738 Vall.d

Autos hechos por el Illmo. Sr. Obispo de Valladolid, Juez Apostólico, en virtud de Comisión de la Sagrada Congregación de Ritos, sobre buscar los escriptos y obras del Venerable Sierbo de Dios Padre Luis de la Puente, de la Compañía de Jesús, que falleció en el Colejio de San Ambrosio desta Ziudad.

Después de la cubierta de todo el legajo, viene la de la Instrucción enviada de Roma. Es un cuaderno de 7 hojas sin numerar, cosido con el resto del legajo. En blanco la primera página. La 2.ª lleva el sobrescrito que dice: *Rmo. Dno. Vti Fratri / Episcopo Vallisoletano.*—Queda el sello casi entero, con oblea anaranjada. En la orla se llega a leer: *de Marinis Sac. Rit.*

El papel del documento de Roma mide 270 x 194 mm., caja 270 x 160.

Está primero la carta, dirigida al Sr. Obispo, con fecha 15 de marzo de 1738.

Viene enseguida la *Instrucción:* cuatro folios; el último, escrito sólo la mitad.

La firma *L. de Valentibus, S. Fidei Promotor.*—Hay de ella una traducción castellana, en un cuadernillo suelto, de 4 folios (315 x 215 mm., caja 280 x 185); escritos los dos primeros folios y una quinta parte del 3.º.

Siguen los *Autos,* que se abren con la presentación de los pliegos de Roma, por el P. Francisco Nieto, Procurador de la Provincia de Castilla.

Véase ya el texto de dichos documentos:

CARTA DEL SECRETARIO DE LA CONGREGACION DE RITOS AL ILMO. SR. OBISPO DE VALLADOLID

Rme. Dne. Vti Frater.

Cum Reverendus Pater Dominus Fidei Promotor [1], in suis Animaduersionibus in causa Beatificationis et Canonizationis Ven. Serui Dei P. Ludovici a Ponte Sacerdotis Professi Societatis Jesu super Dubio Virtutum in gradu heroico nuper exaratis, adesse posse [significaverit] nonnulla opuscula seu manuscripta dicti Serui Dei, quae iuxta Dispositionem Decretorum Generalium, pag. 54, § *Praeterea,* adhuc examini minime subiecta sunt; Propterea Sac. Rituum Congregatio, die 8 currentis Mensis Martii, ad humillimas Postulatorum preces, litteras particulares, absque alia litterarum remissorialium concessione impartiri posse censuit, easque Amplitudini Tuae dirigendas, ut Ipsa cum omnibus et singulis facultatibus necessariis et opportunis iuxta annexam Fidei Promotoris Instructionem, vel per se inquirat, vel per suum Vicarium Generalem, aut aliam Personam in dignitate Ecclesiastica constitutam ab eodem deputandam, inquiri faciat, tum in Archivio, aut alio loco Collegii Sti. Ambrosii Societatis Jesu, in quo dictus Seruus Dei obiit, tum alibi in ista civitate vel Dioecesi, ubi pro prudentia ac diligentia noverit expedire, supradicta opuscula seu manuscripta et alia ipsius serui Dei impressa, si aderint. Rei vero in se [2] tanti momenti (attento etiam Ssmi. D. Nostri benigno assensu sub infrascripta die praestito), omnem curam ac diligentiam exactissime adhibere non desinat, et quidquid in praeinserta Instructione continetur, adamussim exsequi curet, et diu felix ac incolumis viuas.

Romae 15 Martii 1738.

Amplitudinis tuae

Vti Frater

C. Cardinalis de Marinis

† Patriarcha Hierosolymitanus, Secretarius.

1. L. de Valentibus.
2. Al pie de la primera página, que termina aquí, se lee: «Vallisoletano Episcopo».

INSTRUCCION DEL PROMOTOR DE LA FE

Tiene dos partes: la 1.ª, dividida en 14 números, que señalan los escritos del Venerable que se han de buscar; la 2.ª, en 17, que dan normas para buscar los papeles. Damos íntegra la primera y algunos extractos de la 2.ª.

Instructio

Pro Rmo. Episcopo Vallisoletano ad effectum perquirendi tum in Archiuic, aut alio loco Collegii S. Ambrosii Societatis Jesu, in quo obiit Seruus Dei Pater Ludovicus a Ponte eiusdem Societatis, tum alibi in eadem ciuitate, uel Dioecesi, ubi pro sua concientia ac diligentia nouerit expedire, omnia dicti serui Dei scripta libros uel libellos, Epistolas, Bilieta, Folia, aut alia quaecumque, tum impressa tum manuscripta opera, et praesertim sequentia, videlicet:

1.° Pmo. Quandam Scripturam a Seruo Dei exaratam in postremis suae vitae diebus, de qua meminit Pater Franciscus Pellicer Societatis Jesu, Testis LVI in Summario, pag. 72, § 11, relatus [3].

2.° Integrum folium a Seruo Dei dictatum, eminentem, ut asseritur, continens doctrinam atque ab eodem traditum Petro de Rainoso (sic) de quo loquitur P. Didacus de Auendagno Societatis Jesu, Testis LIV. datus in Summario, pag. 49, § 20 [4].

3. No tengo a mano este Sumario; pero lo que, en la declaración original, dice el P. Pellicer es lo siguiente: «También dijo este testigo que, sabe que, el día en que murió por la mañana, y por la tarde también (según lo que se acuerda y tiene por más cierto), le llamó a este testigo, y hizo que le leyese vn papel de mucho servicio de Dios que tenía comenzado, y deseaba acabarle y poner en perfección; y le hazía quitar y añadir, para que, ya que la enfermedad no le daba lugar de ponerle en la perfección que deseaba, quedase en la posible». (Proceso de Valladolid, 1629, *Declaraciones adjuntas*, fol. 33, n. 11).—No es fácil precisar qué escrito fuera éste de que habla el P. Pellicer. Probablemente una nota acerca de la *Vida* de Doña Marina de Escobar.

4. Lo que dijo el P. Avendaño en su declaración es lo siguiente: «Y lo mismo dice que le dijo D. Pedro de Reynoso auerle acontecido a él, iéndole a comunicar por orden del Sr. Obispo de Cuenca: que se animó (pocos días antes que muriesse), y dictó vn pliego de papel, de milagrosa doctrina, estando quando le començó a dictar casi diffunto». (*Ibid.*, fol. 26v., n. 12).—El mismo D. Pedro de Reynoso dice de este papel lo siguiente: «Iten, dixo este testigo que, vn mes antes de su muerte, le fué a consultar vn caso graue que le remitió el Sr. D. Henrique Pimentel, Obispo de Cuenca, mandándole que mostrasse aquel papel al dicho Venerable P. Luys, y le pidiesse su parecer; y lleuándosele este testigo, le halló tan acabado, que reparó en dexarle el caso, porque se contenía en tres pliegos de papel, pareciéndole era impossible attender a que se le leyessen, quanto menos a responder a él; y proponiéndoselo, respondió el santo Padre: Lo que me cansa es responder a visitas de cumplimiento; pero no el tratar del seruicio de Dios. Y dentro de quatro o seis días, voluió este testigo; y le dió su respuesta en vn pliego de papel entero, escrito de mano agena, pero firmado de la suya, con tanta distinción, doctrina y espíritu, que quedó grandemente admirado, y persuadido que eran fuerças sobrenaturales las que podían emprender semejantes trabajos; pues, ya en aquel tiempo, tenía la respiración tan acabada, que con grande difficultad podía hablar». (*Ibid.*, fol. 7 r. y v., n. 11).

3.° Cursum Theologicum a Seruo Dei conscriptum atque lectum in dicto Collegio S. Ambrosii dictae ciuitatis, de quo sparsim mentio habetur in Summario, pag. 10, § 19; et pag. 16, § 55, atque in pluribus Causae Processibus [5].

4.° Alium Theologium Cursum a Seruo Dei lectum in Collegio de Ognate, ut perhibetur in Summario pag. 16, § 55 [6].

5.° Cursum Philosophiae a Seruo Dei conscriptum et dictatum in Ciuitate Legionensi; de quo in dicto Summario, pag. 10, § 19 [7].

6.° Compendium Vitae Serui Dei Scriptum a P. Didaco de Souza Prouinciali Prouinciae Castellae Veteris, de quo sermo fit in Summario, pág. 18, in principio [8].

7.° Votum a Seruo Dei emissum defendendi Conceptionem purissimam Beatae Mariae Virginis, quod proprio caracthere scriptum repertum fuisse inter alia eius manuscripta narratur Summario dicto, pag. 18 [9].

8.° Supernas reuelationes a Seruo Dei expertas, quas ipse propria manu scriptas reliquisse, quasque perlegisse testatur eius Vitae Scriptor, P. Didacus de Souza, Summario, pag. 92, § 27, et pag. 45, § 12 [10].

9.° Scripturam proprio caracthere scriptam uel subscriptam a seruo Dei, et exaratam per mensem circiter ante illius obitum, responsiuam ad quemdam grauem casum sibi propositum a tunc temporis Episcopo Con-

5. En los Procesos se habla, en efecto, de que leyó Teología en Valladolid, y de que sus papeles eran muy estimados; pero no, que recordemos, de que en el Colegio de San Ambrosio leyera y escribiera *un curso* de Teología.

6. En Oñate, sólo estuvo el P. Luis un año largo (con alguna interrupción), desde agosto de 1578 a octubre de 1579; no leyendo, sino «pasando», o repasando la Teología, como «pasante» o «bienista», con otros varios compañeros. Allí fué donde escribió los comentarios a la Suma de que se habla más adelante.

7. El Curso de Filosofía o de Artes, le leyó en León desde octubre de 1581 hasta el fin del curso de 1583 a 1584.

8. No se halló este compendio en España; pero, al fin, debió de hallarse en Roma, y se examinó, como se verá, en una traducción italiana hecha por el Padre Francisco Raynaldi el año 1648.

9. El P. E. Uriarte, en el librito *Biblioteca de Jesuítas españoles que escribieron sobre la Inmaculada Concepción de Nuestra Señora antes de la definición dogmática de este misterio* (Madrid, 1904), pone un capítulo VI, con este título: *Fórmulas y relaciones del voto y juramento en defensa de la Concepción*, dividido en dos secciones: 1.ª *Impresos*; 2.ª *Manuscritos*. El número primero de esta 2.ª sección, con el n.° 133 de todo el libro, dice: 133.—Voto de defender la opinión pía sobre la Inmaculada Concepción de N.ª Señora: por el P. Luis de la Puente, de la Compañía de Jesús.—En 4.°.—Ant. al 16 de Febr. de 1624».—No indica el P. Uriarte dónde se hallaba ese manuscrito, ni nosotros hemos dado con él.

Del voto hecho por el P. La Puente, o de los votos en esta materia, habla el P. Cachupín en la *Vida*, lib. I, cap. II, nn. 5 a 8; y cap. IV, n. 5.—En los Procesos dijo el mismo P. Cachupín: «Iten, que le havía dicho el dicho Venerable Padre a este testigo que havía hecho voto de defender la Inmaculada Concepción de la Virgen Sanctissima». (Proceso de Valladolid, 1629, fol. 28v, n. 14).

10. Habló el P. Sosa de estas visiones en los Procesos. V. Proceso de Valladolid, *Declaraciones adjuntas*, fol. 20r., n. 9. Son las visiones que se reproducirán después, n.° ; de las cuales se habla allí largamente.

chensi Henrico Pimentel, quam penes se retinuisse testatus fuit dictus Episcopus in Processu relat. in Summario, pag. 183, § 36 [11].

10.° Quamdam Epistolam serui Dei, quae pro deuotione asseruatur a sorore D. Anna de Matha, Moniali in Monasterio S. Quirici Ciuitatis Vallisoleti, de qua sparsim mentio habetur in Processibus in hac causa fabricatis [12].

11.° Plures adnotationes factas a supracitato P. Didaco de Sousa super Vita ac gestis servi Dei, quas pluries perlegisse testatur P. Franciscus Cachupín Societatis Jesu, Summario, pag. 32, sub § 8, et pag. 18, sub § 62 [13].

12.° Quam plurima opuscula et manuscripta serui Dei in genere enunciata per Testes in Processibus et Summario, pag. 22, § 2; pag. 23, § 7; pag. 26, § 16 et alibi in dictis Processibus [14].

13.° Quam plures discursus, sermones et scartafacia a Seruo Dei conscripta, de quibus idem met Dei Seruus mentionem fecit in sua confessione generali [15] data in summario meo obiectionali part. 1, n.° 15; et parte. 2, n.° 17.

14.° Quamplures Epistolas et Bilieta a Seruo Dei passim data ad particulares Personas, et ab eis asseruata, de quibus sparsim in genere mentionem faciunt Testes in processibus relatis.

11. Es la referida en la nota 4. He aquí lo que del caso declaró el mismo Ilmo. Sr. Pimentel, en el Proceso de Madrid (fol. 60): «Y continuando Su Señoría Ilma. la estimación de la persona y consejo del dicho P. Luis de la Puente, desde Cuenca, que dista de la dicha ciudad de Valladolid cincuenta y seis leguas, le consultó vn caso muy graue del exsamen y callificación de un sujeto que se ocupaba en misiones por su Obispado a que respondió el dicho P. Luis de la Puente por scripto, pocos días antes de su tránsito, con singular madurez, y como si conociera el sujeto más que por relación, conformando su censura con la de algunos señores Prelados y otros varones doctos y sanctos que fueron también consultados sobre el mismo caso. La qual dicha censura del dicho P. Luis de la Puente fué muy reuerenciada, y mucho más su sancta firma, la qual Su Señoría Ilma. tiene guardada, estimándola por de su dueño».

12. No es la carta en que se verificó el milagro o prodigio que se cuenta en los Procesos del año, ni otra alguna de las conocidas, a D.ª Francisca de Luna.

13. En las *Declaraciones de 1629,* nada dice el P. Cachupín de esas notas del P. Diego de Sosa; pero sí que debió de hablar en las que preparó para el proceso de *virtutibus,* en que al fin no pudo ser testigo, por ser Vice-Postulador. También habla en la *Vida,* v. gr. al tratar de las visiones atribuidas al P. Luis.

14. Efectivamente, con frecuencia se habla en los procesos de papeles y escritos, en general, del Venerable.

15. He aquí lo que dice el siervo de Dios en el que titula «Cathálogo de las malas inclinaciones y affeciones, que naçen en mí de la soberbia y amor de excellencia», conocido en los Procesos con el nombre de «Confesión general», y citado como tal por el Promotor de la Fe: «15. Repugnancia en comunicar proprios cartapacios de sermones y pláticas, porque otro no gane honrra con lo que yo e trabajado. Y la misma escaseza tengo en dar libros etc.»

Sigue la instrucción propiamente dicha muy minuciosa.

El n.º 2.º dice:

2.º «Rmus. Episcopus, siue eius Vicarius Generalis, uel alius Delegatus, post accitos Rectorem aliosque antiquores Religiosos eiusdem Collegii, illis insinuare debebit, quod, de mandato Sacrae Rituum Congregationis, perquirenda ibidem sunt omnia Serui Dei opuscula, scripta, Epistolae, Biliecta (sic), folia atque alia quaecumque opera serui Dei P. Ludouici a Ponte Societatis Jesu, et signanter illa desuper enuntiata, tam eiusdem serui Dei, quam Patris de Sousa de Serui Dei Vita agentia».

... ...

11.º Si vero fuerit reuelatum, illa [scripta] extare penes aliquam Personam uel locum extra ciuitatem ac Dioecesim Vallisoletanam, Rmus. Episcopus, siue eius Vicarius Generalis aut alter Delegatus, certiorem de hoc reddere curabit Sacram Rituum Congregationem.

17.º [último]. Nec non interrogabit praefatos Patres, an sciant ubi praefata seu alia serui Dei opera uel Epistolae, reperiantur; qui, si dixerint in ea Ciuitate uel Dioecesi reperiri, ibidem peragendae erunt, ut supra, diligentiae; si uero respondeant ea, uel eorum aliqua, aut alia diuersa ab indicatis, reperiri in aliquo loco, uel penes aliquam Personam extra dictam ciuitatem vel Dioecesim Vallisoletanam, Rmus. Episcopus siue eius Vicarius Generalis, aut alter Delegatus certiorem per eumdem Processiculum, ut in praecedenti § 15 fuit dictum, de omnibus reddere curabit hanc Sacram Congregationem.

L. de Valentibus, S. Fidei Promotor.

(*Firma autógrafa: letra muy quebrada y temblona*).

Siguen los *Autos*, de los cuales damos a la letra cuanto tiene interés histórico.

La carta e Instrucción vino a los PP. de la Compañía. El P. Francisco Nieto dió cuenta de su llegada, y la presentó cerrada y sellada etc.: «el pliego que cerrado y sellado, con armas de la Santa Sede, con juramento y en forma presento ante V. S. I. a quien biene dirigido».

Las diligencias empiezan el sábado, 30 de agosto, de 1738.

Aceptación del oficio de fiscal por el Licenciado D. Antonio Manuel Gil de Villanueba y Ribera, Presbítero, Abogado en esta Real Chanzillería y Fiscal General Ecclesiástico en la Audiencia y Obispado de su Illma.

El Notario es Francisco Alonso García.

El 3 de setiembre dispuso el Sr. Obispo que, el 4, se pasase al Colegio de S. Ambrosio.

En el Colegio de S. Ambrosio S. J., a 4 de septiembre de 1738, seña-

lado para la diligencia de que se hará mención, el Illmo. Sr. Dn. Julián Domínguez Toledo... Obispo de Valladolid, «hizo parecer ante sí a los Rmos. Padres Bartholomé Florencio, Rector del Expresado Colegio, Cayetano Salzedo, Cathedrático de Escriptura, Joseph Ignacio de Bazterrica, Cathedrático de Prima en la Real Universidad desta dicha ciudad [16] y del Expresado [Colegio de S. Ambrosio], Isidoro de Cuéllar [a], Cathedrático de Vísperas, de Theología, y Pedro Salzedo, Cathedrático de Theología y demás Padres del expressado colegio; y a presencia del Lizdo. Don Anttonio Manuel Jil de Villanueba y Ribera, fiscal General Eclesiástico de su Obispado, y nombrado por particular para esta dependienzia, por ante mí el Notario apostólico, les hizo sauer e yntimó, cómo, de orden de la Sagrada Congregación de Ritos, se debían buscar en el referido Colegio, su Archibo y otro lugar de él, ý en otra parte de esta dicha ciudad y obispado donde se hallase notizia estén, todos los escriptos del sierbo de Dios P. Luis de la Puente, de la misma Compañia, que falleció en este dicho Colejio; libros o libritos, cartas, villetes, ojas ý otras qualesquiera obras, así ympressas como manuscriptas, y en especial las contenidas y declaradas en la zitada su ynstrución (sic), remitida a su Illma. con dicha comision, desde el capítulo primero asta el catorze inclusive, en que finaliza la primera oxa de la mencionada instrucción: todos los quales dichos capítulos, vno por vno, les fué leído y hecho sauer con toda claridad y distinción, de modo que se pudiesen enterar de su contenido, como confesaron y de-

a. Repasado este nombre y apellido, con tinta más moderna. Al fin del acta se lee: Emmendado=Isidoro de Cuéllar.—Valga.

16. «El año de 1717, en virtud de Real Provisión, fundó en esta Vniversidad (de Valladolid) vna Cáthedra de Prima de Theología en correspondencia de la de Santo Thomás, el Illmo. Señor Don Francisco Navarrete Ladrón de Guevara, Arzobispo de Burgos, como hijo agradecido a esta Vniversidad en donde estudió; la qual Cáthedra se regentasse y explicasse por un religioso de la Compañía de Jesús, dexando su provisión al arbitrio de Su Real Magestad y al de su Consejo, conforme se estilare; proponiendo el P. Provincial que es, o fuere, de la Provincia de Castilla la Vieja, tres religiosos de ella de su mayor satisfacción y los más útiles y convenientes para la enseñanza pública; y a el que fuere electo, se le guarde en todo las preeminencias de tal Cathedrático de Prima de Theología, recibiendo los grados y presidiendo los actos correspondientes...» (Historia de la Universidad de Valladolid, tomo I, pág. 29.—El texto es del *Libro de Becerro*, compuesto por el *P. Fr. Vicente Velázquez de Figueroa, O. P.*, año 1757). El mismo escrito nos da estas noticias: «El primer Cathedrático que regentó esta Cáthedra, nombrado por Su Magestad fué el P. Maestro Manuel Ignacio de la Reguera...

El segundo Cathedrático, nombrado por Su Magestad en 4 de octubre de 1725 fué el P. Maestro Fernando Portocarrero...

El tercer Cathedrático, nombrado en el año de 1730, fué el P. Maestro Joseph Ignacio de Basterrica.» (*L. c.*, págs. 30 y 31). Al P. Basterrica sucedió el P. Antonio Guerra, no consta qué año, por no hallarse la Real Provisión. Fué el último catedrático; pues la cátedra se extinguió, como todas las demás de la Compañía en España, por Real Cédula de 15 de julio de 1768.

Por Real resolución del Consejo de 15 de julio de 1769, se mandó al Intendente de Valladolid que entregase a la Universidad las librerías que en dicha ciudad tenían los Expulsados de la Compañía en sus respectivos colegios.

clararon lo estaban y quedaban, de cuia confesión y declaración yo, el dicho Notario, doy fee. Y así mismo, los del P. Diego de Sousa, de la misma Compañía, que tratan o trataren de la Vida de dicho sierbo de Dios» etc.

... ...

Entendido el requirimiento del Sr. Obispo, dicho R^mo. P. Bartholomé Florencio «respondió y dixo que en la librería deste dicho colejio en vno de sus estantes, en el hueco que ocupa vno, resguardado con dos puertas de bidrieras, que su llaue existe en poder de los R^mos. Padres Rectores que por tiempo son de él», se guardaban algunos escritos del V. P. Luis de la Puente.

Lo qual oído, «Su Illma. resolbió pasar personalmente a la menzionada librería; lo que executó; y estando en ella, a presencia y con asistencia de dicho Promotor fiscal y [de] mí, el presente Notario, por el expresado R^mo. P. Rector Bartholomé Florencio se señaló el dicho sitio, en que se hallaron y estaban las referidas obras, que es el vltimo estante de la primera sala, a mano derecha de dicha librería, señalado con el n.° quince; el qual dicho nicho se halló cerrado con dos puertas de bidriera, que fueron abiertas con llaue, de mandato de su Ill^ma., a su presencia de dicho Promotor fiscal y la de mí el presente Notario; y, dentro del expresado nicho o hueco de estante zitado, se hallaron las obras y tomos siguientes:

Primeramente, de mandato de su Ill^ma, se sacó del referido hueco y estante un Libro en quarto, enquadernado en pasta encarnada, que por la parte exterior tiene este título —*Yn I. P.*—Y por la de dentro, después de dos ojas en blanco, tiene vna en que dice assí: —*Tractaius in 1am partem Diui Thomae Per V. P. Ludovicum de Ponte, manu propria Conscripti* [17].—*Ay precepto para que no se saque de la Librería del Collejio de San Ambrosio a que está aplicado*—; y en la foxa siguiente están escriptos zinco Renglones guarismados que dizen assí: —*1.° Nonnulla opuscula, a quaestione 1 vsque ad 14.—2.°, De voluntate Dei Tractatus brevis.—3.°, De Trinitate, cum aliis fragmentis.—4.°, De Angelis.—5.°, De opere sex dierum* [18].—Y en

17. Indica este título, que los escritos que aquí se describen eran tratados más o menos elaborados por el P. La Puente, no meros apuntes de clase. La elaboración, como se verá más abajo, se hizo principalmente en Oñate, durante el curso de 1578 a 1579, en que La Puente, que todavía no era sacerdote, estuvo allí de «pasante» o «bienista», con otros varios compañeros.

18. Las cuestiones de la *Suma* comprendidas en estos cinco títulos son las siguientes: 1.°, qq. 1-14: *De Deo uno*; 2.°, propiamente sólo la cuestión 19, *De voluntate Dei, in duodecim articulos divisa*; 3.°, Empieza Santo Tomás a tratar *De processione divinarum personarum* en la q. 27, y termina con la 43: *De missione divinarum personarum*. 4.°, qq. 50-64 y también 106-113; 5.°, qq. 65-72, y además 75-102 en que se trata de la creación del hombre. Según se dice al fin de este párrafo, la última hoja del libro, antes de los cuatro últimos renglones, tenía este título: *Disputatio 4: de statu innocentiae quoad perfectiones corporis*. Este enunciado nos dice que el autor agrupaba las cuestiones tratadas por Santo Tomás en *Disputationes*.—Todas las cuestiones aquí apuntadas las desarrolla nuestro Venerable en la Parte sexta de sus *Meditaciones*, aprovechando magistralmente la ciencia adquirida en las aulas de Teología.

la siguiente a esta foja, que es la primera foliada con guarismo, enpieza lo escripto, por caueza lo siguiente —1. P., Q. 1., ar. 1—Articulus 1.—*Utrum praeter Phisicas disciplinas sit necessaria aliqua Doctrina reuelata.*—Y prosigue todo el libro, que se compone de trezientas y vna foxas foliadas, en que entran algunas en blanco; y éstas, mandó su Ill^ma. a mí el Notario, las rubricase con la señal de mi rúbrica acostumbrada, como también la primera y vltima, en que concluye dicho libro, la cual antes de los cuatro vltimos renglones, tiene el título sig^te.: —*Disputatio 4. de statu innocentiae quoad perfectionis (sic) corporis.*

Concluído el Registro del expresado libro, mandó Su Ill^ma. se bajase otro, como se executó, y reconoció estar en quarto, del mismo modo enquadernado en pasta encarnada, cuio título por la parte exterior escripto con letras doradas dize assí: —Yn. 1. 2^ae.—Y por la de adentro, después de dos ojas en blanco, tiene vna que contiene lo siguiente: —*Tractatus in 1. 2^ae et in 2^am 2^ae Diui Thomae. Per V. P. Ludovicum de Ponte, manu propria conscripti.—Está aplicado al Colejio de la Compañía de San Ambrosio para la Librería, y ay precepto para que no se saque de ella sin Licencia.*—Y en la foxa siguiente, ay escriptos treze Renglones que dicen assí: —*1, De Beatitudine.—2, de voluntario et involuntario.—3, de bonitate et malitia actuum humanorum, ubi quaest. 19, art. 6, dub. 5, agit de opinione probabili.—4, de Virtutibus.—5, de Vitiis et Peccatis.—6, de Lege naturali.—7, de Exteriori principio humanorum actuum.—8, Nonnulla fragmenta de gratia.—In 2^am 2^ae D. Thomae.—1, Nonnulla fragmenta de Fide.—2, De Charitate* [19].—Y en la siguiente a esta foxa, que es la primera foliada con guarismo, empieza lo escripto y dice: —*1^a 2^ae Diui Thomae.*—Y prosigue todo el Libro que se compone de quatrocientas y treinta y seis foxas, foliadas vtiles, escriptas en todo o parte; y más, incluye la enquadernación otras diferentes ojas en blanco, las quales, por no estar foliadas, a distinción de las demás, mandó Su Ill^ma. a mí el presente Notario apostólico, las rubricase con la señal de dicha mi rúbrica (como lo executé), y del mismo

19. Las cuestiones de Santo Tomás comprendidas bajo estos títulos, son: 1-2; 1.°, q. 15; 2.°, 6-17; 3.°, q. 18-21. La cuestión 19 se titula: *De bonitate et malitia actus interioris voluntatis, in decem articulos divisa.* El artículo VI: *Utrum voluntas concordans rationi erranti possit esse bona.*—Esta acotación indicaría que los títulos puestos al frente de los diversos tomos no son del autor.—4.°, *De virtutibus*: q. 55-66. Pero, además, es creíble que tratara de los hábitos en general (qq 49-54) y como complemento de los dones, bienaventuranzas y frutos (qq. 68-70). De lo que no parece haber tratado es de las pasiones (qq. 22-48), que, sin embargo, muestra conocer muy bien, en varias de sus obras.—5.°, *De vitiis et pecatis*, qq. 71-89.—6.°, *de lege naturali*, propiamente en la q. 94.—7.°, *De exteriori principio...*: y 8.°, *Nonnulla fragmenta de gratia*: qq. 109-114.

2-2: *Nonnulla fragmenta de Fide*, qq. 1-16—2. *De Charitate*, qq. 23-47.

Nada habla, por lo visto, de las virtudes morales; pero sabido es cuán plenamente se aprovecha el P. La Puente de la doctrina del Angélico en todas las cuestiones que con ellas se relacionan.

modo rubricase la primera y vltima de dicho Libro que concluye, a la buelta del referido folio quatrozientos y treinta y seis, con siete renglones y medio, el primero de los quales empieza: ad d. 1.

Y concluído el reconozimiento del expresado Libro, mandó Su Illma. se bajase otro, como se hizo, y halló Su Illma. estar en quarto, enquadernado en pasta, como los antecedentes; cuio título por la parte exterior dice así: —*Yn III. P.;* y por la interior, abiéndole abierto, después de dos ojas en blanco, en otra que sigue dice assí: —*Tractatus in 3am Partem Diui Thomae, Compositi a V. P. Ludouico de Ponte, et manu propria conscripti.—Y más abajo dice así:* [subrayado en el original]; *Está aplicado a la Librería del Colejio de San Ambrosio de la Compañía de Jesús de Valladolid y ay precepto para que no se saque sin lizencia.*—Y en la foxa siguiente, ay escriptos onze renglones o capítulos que dicen así: —*Primus tractatus de Incarnatione.—Secundus de Contritione.—Tertius de confesione, cum aliquibus fragmentis de eadem confessione.—Quartus de Indulgentis.—Quintus de Excomunione.—Sextus de Extrema unctione.—Septimus de matrimonio.—Octavus Expositio Bullae Cruciatae.—Nonus de Eucharistia, duplex materia.—Decimus de adoratione.—Vndecimus de Sacramentis in genere* [20].—Síguense otras dos oxas en blanco; y a éstas, la primera foliada por guarismo, que en su principio dice assí: —*Expositio Bullae Cruciatae seu quaestiones aliquot circa illam Sixti 5, anno 1590* [21]. Y prosigue todo el libro, que se conpone de seiszientas y quarenta y nueue fojas vtiles, escriptas en todo o parte; y en el intermedio de ellas, se hallan enquadernadas otras en blanco sin foliar; por lo que, del mismo modo, mandó Su Illma. que yo, el presente Notario, las rubricase con la señal de mi rúbrica, como tanbién en la primera y vltima de las escriptas y foliadas de que se compone dicho libro, en la que concluye el vltimo Renglón: Laus deo et Bae. Virgini: finita est Summa tota, 6 septembris 1579 [22].

Y concluída la inspección del referido libro, ordenó Su Illma. se bajase

20. Las cuestiones de la *Suma* que corresponden a los tratados indicados son: *De Incarnatione* q. 1-26; y si incluimos, como es razón, la Mariología y la Vida de Jesucristo, también desde la 27 a la 59. Las cuestiones *de contritione et confessione se hallan en el Suplemento a la parte tercera:* q. 1-5; q. 6-11.—*De indulgentiis,* en el mismo Suplemento q. 25-27. *De Excommunione,* q. 21-24.—*De Extrema Unctione,* q. 29-33.—*De matrimonio,* q. 41-68.—La exposición de la Bula de la Cruzada parece ha de ser distinta de la que se menciona después. Otra exposición hizo en Oviedo en 1597 cuyo texto conocemos.—De la Eucaristía se dice que había «duplex materia»: tal vez doble tratado: en la *Suma:* 3 p., q. 73-83.—*De adoratione Christi,* 3, q. 25.—*De Sacramentis in genere,* 3, q. 60-65.

21. El tratado sobre la bula de Sixto V en 1590 es posterior a los demás de este tomo y de los anteriores; pues, como consta en ellos mismos, se terminaron en setiembre de 1579.

22. Nótese este importante dato: los apuntes o comentarios sobre toda la *Suma,* con tendencia por tanto a formar un cuerpo, se acabaron en 6 de setiembre de 1579; sin duda en Oñate. El 22 de junio de dicho año escribía desde allí al joven Spinaredo; y sólo a mediados de octubre salió para Villagarcía, a hacer su Tercera Probación.

otro del expresado sitio, y halló estar, del mismo modo que los antecedentes, en quarto y enquadernado en pasta encarnada, cuio título, por la parte exterior, con letras doradas dice: —*Curso.*—Y auiéndole abierto [y] reconozido, su primera oja sin foliar, dice así: —*Manu scripta V. P. Ludouici a Ponte in Logicam, Physicam et Metaphysicam.—Están aplicados a la librería del Colegio de San Ambrosio y ay precepto para que no se saquen sin Licencia.*—Y en el principio de la primera oja foliada por guarismo, tiene este título: —*Commentaria in Logicam.—Prologus.*—Y prosigue con él y las demás quaestiones, que incluyen quinientas y seis fojas, de que se compone, útiles y escriptas en todo, o parte; y en el intermedio de dicha enquadernación ay algunas ojas en blanco y sin foliar, excepto vna que es la del núm.º 292: por lo que, en la misma forma, mandó Su Illma. que yo, el presente Notario, la rubricase con la señal de mi rúbrica y también la del primer folio y última de los escriptos de que se compone dicho Libro; y a la buelta de dicha oja, concluye proponiendo la *quaest. 2ª: Utrum veritas cognitionis inveniatur in omni cognitione tam sensus quam intelectus* [23].

Y concluído el reconocimiento de dicho Libro, mandó Su Illma. se bajase otro, como se hizo; y halló estar en quarto, enquadernado en pasta, como los antecedentes; cuio título por la parte exterior, escripto con letras doradas, dice así: —*Yndex.*—Y en la interior, su primera oja, sin foliar, dice así: —*Yndice de cosas espirituales, de mano del V. P. Luis de la Puente. Está aplicado a la Librería, y ay precepto para que no se saque sin Licencia.*—Está foliado por páginas; y en algunas de ellas falta el número que las corresponde; y la primera comienza con este título: —*De triplici via purgativa, illuminativa, et unitiva:* —y prosigue asta la página mil y nouenta y siete, las más de las quales se hallan escriptas en todo o parte, y en su intermedio, algunas ojas blancas, las que mandó Su Illma. rubricase yo el presente Notario, con la señal de mi rúbrica, lo que executé. Y después de dicha página 1097 y tres ojas blancas que la siguen, ay un

23. No se ve claro a qué hoja se refiere el notario en estas últimas palabras. Parece que ha de ser a la última del libro; pero la materia de esa proposición, por otro lado, parece pertenecer a la Lógica, que naturalmente debiera ser la primera del tomo. No hay duda, en todo caso, que el P. La Puente leyó en León el curso completo de Filosofía, y que se conservaban apuntes de todo él. De ellos escribió el P. Bernardo Sartolo, en el *Epítome* que antepuso a las *Obras Completas*, en 1690: «El desvelo con que se dedicó a esta penosa tarea, lo muestran bien sus escritos, los cuales, por gran fortuna, tuve en mis manos, hallándome en este mismo ejercicio; y admiré en ellos junta la claridad con la concisión y agudeza; y trasladé las mismas palabras con que rechaza la doctrina contraria a la Compañía acerca del concurso de Dios con nuestra voluntad, enseñando ya entonces lo mismo que entre nosotros se enseña, que es no vulgar recomendación de nuestra Escuela y Doctrina.—Añadió también un tratado breve de Esfera, conforme al estilo de aquel tiempo, en que no se avían aumentado tanto las sutilezas, que no diesen lugar a otras noticias útiles y curiosas». (*Epítome de la Vida del V. P. Luis de la Puente...* dispuesto por el P. Bernardo Sartolo, cap. III).

abecedario que acaua en la letra *U*; y al fin, otra oja pegada, que tiene el guarismo de 217; la qual contiene vna distribución de las oras de día y noche *para los que hacen* [a] exercicios espirituales en *tiempo de quaresma* [b], con la qual se concluye el expresado Libro [24].

Y mandó Su Ill^ma. se bajase otro de dicho sitio, como se hizo; y halló estar en quarto, enquadernado así mismo en pasta encarnada, como los antezedentes, cuio título por la parte de fuera, escripto con letras doradas, dice así: —*Serm^s. T. 1.°*. Y en la de dentro, su primera oja sin foliar dice: —*Pláticas y sermones del V. P. Luis de la Puente, escriptos de su misma mano: están aplicados a la Librería del Colegio de San Ambrosio, y ay precepto para que no se saquen sin licencia.*—Prosigue la segunda oja, sin folio, en blanco; y en la tercera, comienza su primer fol. por guarismo; y en su principio dice assí: —*De quatro excelentes propriedades de los justos y perfectos en que an de imitar a la Virgen Santíssima:* —y prosigue asta seiscientas y cuarenta y ocho foxas del mismo guarismo, escriptas en todo o parte; y en su intermedio, algunas en blanco, sin foliar; las que por Su Ill^ma. se mandó a mí, el Notario, señalase con mi Rúbrica; y en dicho final guarismado, concluye con un Párrafo que enpieza: —*Si ay alguno que esté preso con esta cadena de sus Pecados*, etc.—Y siguen dos ojas en blanco; y a éstas, un Yndice de la Sagrada Escriptura; último, otro índice por Abecedario que acaua con la letra V: todo, al parecer, de la misma letra.

Y concluido este reconozimiento, mandó Su Ill^ma. se bajase otro libro (como se executó); y es en quarto, enquadernado en la forma que los antezedentes, que se intitula en su cubierta con letras doradas: —*Serm. t. II.* Y abierto, en su primera foxa sin foliar, dice así: —*Está aplicado a la Librería del Collejio de la Compañía de Jesús de San Ambrosio de Valladolid; y ay precepto para que no se saque sin lizenzia.*—Y en la segunda oja dice: —*Pláticas y sermones del V. P. Luis de la Puente.*—Sigue otra en blanco, y en la inmediata a ella, enpieza el primer folio de dicho Libro; y en su escripto dice así: —*Tomus 2^us continens varios sermones et exortationes.*—Y más abajo, dice así: —*Todo quanto en este Tomo y en los demás míos estubiere scripto, lo sujeto a la corrección y obediencia de la Santa Iglesia y Doctores de ella.*—Y más abajo, dice: —*Todo es de letra del V. P. Luis de la Puente.*—Y prosigue hasta el folio treszientas (sic) y setenta y seis que contiene dicho libro, inclusas algunas ojas foliadas, en blanco; las que mandó Su Ill^ma. a mí, el Notario, señalase com mi Rúbrica

a. Entre líneas.—b. Entre líneas.

24. Ni rastro se halla hoy de este *Indice de cosas espirituales*, todo de mano del P. La Puente, que debía de ser como una «Silva de apuntes», utilizados luego en sus obras. El acopio, como se ve, era grande: 1097 páginas en 4.°; más 216 de registro por abecedario.—También tiene su interés histórico la hoja 217, con la distribución de horas para los que hacían los Ejercicios en cuaresma.

como las del primero y último folio (lo que executé). Y luego, a dicho último folio, sigue un índice de los sermones; y otro de las cosas notables, que enpieza por la letra A y concluye con la Z, con este título: —*Zelus Animarum* [25].

Y concluído dicho Renocimiento de Libros y papeles por su Illma., se providenció y mandó se lleuasen a el Palacio de su habitación, en el que existan ynterin y asta tanto que se recojan todos los demás papeles, cartas, libros, ojas y demás que se hallasen del dicho sierbo de Dios, P. Luis de la Puente, y se preuienen por la ynstrución del Sr. Promotor fiscal de la fee, y se remitan juntos y originales a la Sagrada Congregación de Ritos con persona de toda confianza. Y para la mayor seguridad en su custodia, también mandó Su Illma. se tragese a esta dicha Librería (según se hizo), vna Arquilla de madera de nogal, de tres quartas de largo, media bara de alto y terzia de ancho, con su llaue, en la qual se yncluyeron y cerraron todos los Libros contenidos en esta diligencia y reconozimiento; y su llaue se tomó por su Illma., en cuio poder quedó; y la referida arquilla se entró en su coche, y con su asistenzia, la de dho Promotor Fiscal y la de mí, el presente notario apostólico, se condujo en él a el referido su Palazio, en el qual, y sitio resguardado y de toda custodia, señalado por Su Illma., se puso y quedó para el efecto propuesto de la remisión de dichos Libros y obras a la mencionada Sagrada Congregación de Ritos. Firmólo su Illma., con dicho Promotor Fiscal; y en fee de ello, yo el notario apostólico. Y en este estado se zesó en dicha diligencia, para proseguirla el día de mañana. Vt supra.

†

Lizdo. Dn. Antonio Manuel Gil de Villanueba y Ribera.

Faltan las firmas del Sr. Obispo y del Notario.

El 5 de septiembre de 1738, se prosiguió la diligencia anterior en la librería de San Ambrosio.

A las «diez de su mañana, el Illmo. Sr. Dn. Julián Domínguez Toledo..., presente el Rmo. P. Bartholomé Florencio, Rector, Vibliothecario y Archiuero, con assistencia del Lizdo. Dn. Anttonio Manuel Jil de Villanueba, fiscal, y la de mí, el presente Notario Apco., pasó Su Illma. a la librería de este dicho Colejio, y en ella prosiguió el reconozimiento preuenido en autos antezedentes, rexistrando por su persona los sitios y libros que ay y se

25. Huelga encarecer el interés que ofrecen estos dos tomos de *Sermones y pláticas*, en castellano, originales del P. La Puente, ultimados para la imprenta, con su índice de lugares de la Sagrada Escritura y de cosas notables, y hasta con la protesta de humilde sumisión a la corrección y obediencia de la Santa Iglesia y Doctores de ella.—Sólo alguno que otro sermón del autor, no sabemos si de los incluídos en esos dos tomos, han llegado a nosotros.

hallan, así en la primera como en la segunda sala, por conponerse de dos la referida librería; y aunque se reconozió muy por menor con toda diligencia y cuidado, no se encontraron en ella más papeles, libros, ojas, cartas ni escriptos del sierbo de Dios, que los menzionados en la diligenzia antecedente. Y así mismo, Su Ill^ma., acompañado de dicho Procurador fiscal y del referido R. P. Bartholomé Florencio, pasó al Aposento Rectoral, que sirbe de custodia donde existen los papeles concernientes a los derechos y posesiones del Colejio, los quales así mismo reconozió Su Ill^ma. muy por menor, y no se encontró alguno de los del menzionado sierbo de Dios...»

Firma del Rector: Bart^mé. florencio †

Incontinenti, dicho día, preguntó el Sr. Obispo al Rector y Catedráticos si sabían o tenían noticia dónde existen algunos otros escriptos y obras del V. Sierbo de Dios, P. Luis de la Puente, como también su Vida, o notas della, hechas y escriptas por el P. Diego de Sousa» etc.

Respondieron los interrogados que no sabían de más escritos que los ya reconocidos.

En vista de esta respuesta el Sr. Obispo «asignó ocho días de término, para que busquen las obras y escriptos» dichos.

A petición del Fiscal, el 16 de setiembre de 1738, el Sr. Obispo mandó tomar sus declaraciones judiciales a dichos Padres.

El 22 del mismo mes, señaló por Auditorio la Capilla de Nra. Señora de la Concepción, sita intra limites de dicho Colegio: —la Capilla más ordinariamente llamada de la Congregación.—

Declaran uno por uno el P. Rector Bartolomé Florencio, el P. Caietano de Salzedo, el P. Joseph Ignacio de Bazterrica, el P. Pedro de Salzedo y el P. Isidoro de Cuéllar.

Todos dicen lo mismo: Buscados los escritos, «en donde probable y verisímilmente pudieran encontrarse, hechas las referidas diligencias, no saue el que depone aya otros libros, cartapacios, cartas, ojas, o villetes que los que se entregaron a Su Ill^ma., el día quatro de este presente mes.»

Con esto se cierran las diligencias en San Ambrosio.

El 3 de octubre del mismo año 1738, en el Colegio de San Ignacio, el mismo Ill^mo. Sr. Obispo, «estando en la capilla ynterior del dicho Colegio, donde es costumbre tener sus funciones la Comunidad, hizo parecer ante sí a los R^mos. Padres Carlos Gómez, Rector actual; Diego Bentura Núñez, Prouincial que a sido en esta Prouincia de Castilla; Juan de Villafañe, que también lo a sido de la misma Prouincia; Francisco de Eguíluz, Rector que a sido del Colejio de Villagarcía y otros desta Prouincia; Juan de Loyola, instructor de los Padres que están en la tercera aprobación (sic), y otros Padres antiguos del expresado Colejio; y a presencia del Fiscal les certificó la orden de la Sagrada Congregación de Ritos, cuyos capítulos leyó.

Respondieron, que «los que podían dar razón yndividual, si en este colejio existían algunos de los mencionados escriptos y obras, eran los Rmos. Padres arriba nominados, por ser, como eran, los más antiguos en este colegio; y por los empleos que auían obtenido y obtenían, tenían mayor noticia de ellos; y como tales, debiesen cumplir con lo que Su Illma. manda.»

A petición del fiscal y mandato de Su Illma., los dichos Padres manifestaron a su Illma. y fiscal, «que, en este Colejio, no ay lugar determinado donde se conserben los papeles y escriptos de los sujetos que an fallecido en él, porque los Rmos. PP. Rectores que por tiempo son, an dispuesto a su arbitrio de dichos escriptos y papeles; y por lo respectiuo a los de V. P. Luis de la Puente, que por Su Illma. se mandan entregar y manifestar, dijo dicho Rmo. P. Rector, Carlos Gómez, que en el aposento de su oficio y empleo se hallaua vna carta del menzionado sierbo de Dios; la que estaua pronto a entregar a Su Illma., como inmediatamente lo executó. Y tomada en sus manos, halló ser vna carta en medio pliego a lo largo, escripta su primera llana casi toda, con quatro renglonzitos pequeños al margen; y a su buelta concluye con tres renglones: su fecha, quatro de Nouiembre de mil seiscientos y diez y seis; y su firma, entre dos cruces, dice así: —*Luis de la Puente*—; y más abajo, en dicha buelta, está el sobre escripto, al parecer de la misma letra, que dice así: —*Al P. Franco. Martínez de la Compañía de Jesús, en Pamplona* [26].—La que Su Illma. mandó a mí, el presente Notario, rubricase con la señal de mi rúbrica.—Asimismo el P. Juan de Villafañe dijo conserbava en su poder, y por la veneración que tiene a dicho sierbo de Dios P. Luis de la Puente, otra carta suya; la que asimismo estaua pronto a entregar a Su Illma., como lo executó: por quien vista, halló estar en pliego entero, aunque escripta sola la primera llana de él: su fecha en Valladolid, diez y ocho de Septiembre de nouenta y seis, firmada al fin con dicha firma que dice: —*Luis de la Puente*—; y en la buelta de la segunda foja, está el sobre escripto, al parecer de la misma letra, que dice así: —a *D.ª Franca. de Luna; Salamanca* [27].—La que, así mismo, mandó Su Illma. rubricase yo, el Notario: lo que executé. También

26. Cuatro cartas conocemos hasta ahora del P. La Puente al P. Francisco Martínez, (que irán en el *Epistolario*), todas del año 1617: mayo 9; junio 2; junio 27; y Julio 22. Pero la correspondencia con él y con otros Padres del Colegio de Pamplona, especialmente con el P. Alonso Vázquez y el P. Diego Gualves, empieza, como se ha visto, por lo menos en 1611, con ocasión de haberse de imprimir en Pamplona los dos últimos tomos de la *Perfección* del cristiano.—La carta que aquí se registra es de 4 de noviembre de 1616. A ella y a otra, también para el P. Martínez, alude el P. La Puente en la que escribe al P. Gualves con fecha 6 del mismo mes, que seguramente fué en el mismo correo: «Al P. Martínez escrebí las aduertencias para la corrección, pues ha de ver las probas; y *ahora* le pido (y lo mismo suplico a V. R.), se me vayan embiando los pliegos que se imprimieren».

27. Esta carta se publicó por vez primera en las *Obras completas*, ed. de 1690, t. V, pág. 460. Aquí se nos habla del original.

dijeron dichos R^mos. Padres tenían notizia de que el P. Franco. Nieto, Procurador General desta Prouincia, tenía en su poder algunas cartas o papeles del menzionado sierbo de Dios, P. Luis de la Puente, que se le auían remitido de varios Colejios, en virtud de orden particular que auía dado el R^mo. P. Francisco Rábago, Provincial [28], a todos los Colejios desta Provincia, para que todos los papeles y cartas de dicho V. P., que en ellos existiesen, o tubiese algún particular, los remitiesen a dicho P. Procurador General, a fin de que los presentase a Su Ill^ma., quando yntimase la orden apostólica de la Sagrada Congregación de Ritos con que se halla, y por este medio cumplir más exactamente con ella».

Requerido el P. Nieto dijo que era cierto lo dicho, «como también se auía practicado la misma diligencia en todos los Colejios de la Provincia de Toledo por su Provincial el P. Jinés de Montoya [29]; y que, en virtud de dichas órdenes, se auían remitido a su poder varias cartas y un libro pequeño enquadernado; lo que estaua pronto [a] entregar a Su Ill^ma., como ynmediatamente lo executó; y fué lo siguiente:

Primeramente un Libro, que, para dicho fin, se le remitió al menzionado P. Procurador de el Colejio de la Compañía de Jesús, de la Ziudad de Salamanca, que, visto por Su Ill^ma., halló ser un librito en octauo, enquadernado en pergamino, el qual abierto, después de dos ojas en blanco, dice así:

Jesús. Resolutio casuum Conscientiae. 1.° Excomunicationis materia. Anno Domini 1586: 22 octobris [30] y prosigue las tres primeras ojas en latín, y las demás de dicho libro en romance, que, por no estar foliado, mandó Su Ill^ma., a mí el Notario le foliase por guarismo, lo que executé, y contiene duzientas y zinco fojas, entre las quales se hallan veinte y siete blancas, las que, de su mandato, rubriqué con la señal de mi rúbrica; y lo escripto contiene varias apuntaciones de diferentes cosas espirituales; y al fin, después de las ojas en blanco, a la buelta de la siguiente, ay una nota que dice assí: —*Este cartapacio es de grande estimación, porque vltra de los santos Documentos que tiene* [31], *todo él es de letra del V. P. y santo Maestro de Espíritu, Luis de la Puente, cuio cuerpo está en el Co-*

28. De 1737 a 1740.
29. 28 apr. 1736-27 oct. 1738.
30. Residía el P. La Puente en 1586 en el Colegio de Villagarcía, donde hacía el oficio de Ayudante del Maestro de Novicios que lo era el P. Jerónimo de Ripalda. No sabemos si hubo alguna ocasión especial para estudiar la materia de excomunión. Recuérdese que el 24 de marzo de aquel año habían sido presos en la Inquisición de Valladolid los PP. Francisco Labata y Antonio Marcén, como lo fué, antes de un año, a 26 de febrero, el mismo P. Ripalda.—Aquel mismo año, a 15 de junio, fechaba el P. Luis su dictamen sobre la primera redacción del *Ratio studiorum*.
31. Esta expresión pudiera indicar que el libro, aunque lleva en primer lugar el título de *Resolutio casuum conscientiae*, no era todo de casos de moral, sino también de cosas espirituales.—No tengo de momento noticia de quién era el P. Alonso Blázquez, que firma esta nota.

lejio de San Ambrosio de Valladolid, al lado del Ebangelio; y más abajo, de la misma letra al parecer, ay una firma que dice: —*Alonso Blázquez*—.

Y así mismo entregó y manifestó vna carta ymbiada del mismo Colejio de Salamanca, en medio pliego, que tiene escripto poco más de la mitad de la primera llana, de letra al parecer del V. P. y su firma: su fecha en Valladolid, veinte y vno de Junio de nouenta y nueue; y debajo de la firma ay siete Renglones y medio de otra letra que paresce del P. Pedro de León, pues pone abajo su firma; y a la buelta, el sobre escripto que es a dicho P. Pedro de León, de la Compañía de Jesús: Valladolid [32]. Así mismo entregó otra carta que dijo auérsele remitido del Nouiziado de Madrid, como en la buelta de ella se expresa, la qual tiene escripta la primera llana, y su fecha es: Valladolid, veinte y siete de febrero de mil seiscientos y trece; y no tiene sobre escripto, por estar la buelta forrada y pegada a otro papel grueso [33].—Así mismo, otra del menzionado Colejio de Salamanca, en medio pliego, que tiene quatro manchas de color como de canela, escripta sola la mitad de la primera llana: su fecha: Valladolid, treinta y vno de henero de mil seiscientos y veinte, a cuio fin, entre cruces, está la firma siguiente: —*Luis de la Puente*—; y a su buelta, el sobre escripto dice así: —*Al P. Franco. Martínez de la Compañía de Jesús, en Pamplona* [34].—Así mismo entregó otra que dijo auérsele remitido del Colejio de Orduña, la qual está en medio pliego con dos abujeros medianos, y otro más pequeño, donde corresponde la oblea y sello con que estaba zerrada, y está escripta poco más de la mitad de la primera llana: su fecha, Valladolid, quince de Julio de mil seiscientos y veinte y dos: la firma, como las antecedentes; y a la buelta, el sobre escripto dice así: —*Al P. Melchor de Pedrosa, Prouincial de la Compañía de Jesús en Castilla, Burgos* [35].

Así mismo otra carta, también en medio pliego, remitida de el Colejio de Pontebedra, escripta poco más de la mitad de la primera llana: su fecha en Abila, y henero veinte y ocho de nouenta y nueue; la firma como las antecedentes; y a la buelta, la cubierta dice assí: —*Al P. Francisco de Sala, de la Compañía de Jesús, León* [36]*: por un quartillo.*

32. El P. Pedro de León, vivía en la Casa Profesa de Valladolid, y era confesor y director de Doña Marina de Escobar; aunque ya esta sierva de Dios trataba entonces las cosas de su alma con el P. La Puente.—No ha llegado a nosotros el texto de esa carta, 21 de junio, 1596.

33. Tampoco es conocido el contenido de esta carta: Valladolid, 27 de febrero de 1613, ni hay datos para averiguar el nombre del destinatario.

34. Nueva carta desconocida, para el P. Francisco Martínez, que sigue en el colegio de Pamplona: Valladolid, 31 de enero de 1620.

35. El P. Pedrosa aparece como Provincial de 1620 a 1622. Le sucede este mismo año el P. Diego de Sosa. La residencia habitual del Provincial de Castilla, no era Burgos, sino Valladolid. Se desconoce el texto de esta carta: Valladolid, 15 de julio de 1622.

36. Como se recordará, en enero de 1599, estaba haciendo el P. La Puente la inspección del Colegio de Avila: no sé de momento quién era el P. Francisco

Así mismo entregó otra carta de medio pliego, al parecer de la misma letra que las antecedentes, aunque no tiene firma; y está escripta toda la primera llana; y a la buelta, quatro Renglones sin el vltimo que concluye *Valladolid:* y al margen está escripto (sic), de distinta letra la nota siguiente: —*Carta del P. Luis de la Puente escripta por su mano en Agosto de mil seiscientos y veinte y dos a nuestro P. General;* aunque estas palabras: «nuestro P. General», están borradas [37].

Así mismo entregó otra carta en medio pliego, escripta las dos partes de la primera llana, que parece ser respuesta a un papel del P. Prepósito de la Casa Profesa y a varios capítulos que contenía dicho papel; y concluye: *de este Colejio, oy viernes.*—Luis de la Puente.—Y a la buelta, de la misma letra, está el sobre escripto, que dice así: —*Para el P. Prepósito* [38].

Todas las quales dichas cartas y libritos, Su Ill^ma. recojió y tomó» etc.

Mandó luego el Sr. Obispo «le señalasen el Archiuo librería, o Aposento de Prouincia de este Colejio, para proceder a su inspeción y reconozimiento»... «Habiendo subido a la librería», no se encontró nada del P. La Puente: «ni tampoco en el Aposento General de Provincia».

«Asignó ocho días de término perentorio a los mencionados P. Rector y quatro de los antiguos de este Colejio, para que, dentro de ellos y con la diligencia posible, busquen» los escritos del siervo de Dios.

Notificación de este acuerdo.

Pedimento del fiscal a Su Ill^ma., para que «se sirba mandar se tomen sus declaraciones judiziales, a dichos R^mos. Padres, tocante a las diligencias que an practicado...»

Su Ill^ma. asignó para ello «el día veinte y tres de este presente mes y año, a la ora de las dos de la tarde».

Examen de los dichos Padres, Carlos Gómez, Diego Ventura Núñez, Francisco de Eguiluz, Juan de Villafañe, Juan de Loyola, que firman sus declaraciones.—No saben quede nada; pero añade el P. Loyola, y así los demás: «Y por quanto en este Colejio está también el Archiuo y ofizio de la Prouincia, se remite al R. P. Prouincial con su Secretario y al P. Procurador General, a cuio cargo está el reconocimiento de los papeles que hubiere en los menzionados Archiuo y Ofizio.»

El fiscal pide: «Mediante hallarse presentes en el dicho Colejio los referidos P. Prouincial y su Secretario, —suplico a V. S. I. se sirba tomarles sus declaraciones, y al menzionado P. Procurador General.»

Así lo manda Su Ill^ma., el 4 de Nov. de 1738.—El 5 de Nov. de 1738,

dē Sala, morador en el colegio de León: tampoco se conoce esta carta de Avila, 28 de enero de 1599.

37. Queda, como se ve, bastante impreciso el destinatario de esta carta. Desde luego no he visto registrada en parte alguna una carta al P. General escrita en agosto de 1622.

38. No es posible fijar la fecha de este billete.

el Illmo., «stando en la capilla señalada para las diligencias»... «hizo parecer en su presencia» a los dichos PP.

El P. Rábago dijo haber dado orden a los Colejios de la Provincia, de que se buscaran los papeles del P. La Puente.

Sabe se remitieron algunos papeles al P. Procurador: él estaba ausente. Le notiziaron lo actuado. «Por su persona y la del P. Joseph Dosal, su Secretario, a reconozido mui por menor los papeles del Archiuo de Prouincia, reserbado a sus personas, y sólo a hallado en un quaderno de pergamino en que están inclusos barios papeles sueltos y cartas de diferentes Padres de dicha Compañía, que tratan de distintas materias, un quadernillo que incluye algunas cartas y papeles de dicho V. sierbo de Dios; los que estaua pronto a manifestar y entregar a Su Illma., para que los reconoziese por su persona. Y auiéndolo executado, y visto por Su Illma. a presencia de dicho Promotor fiscal, halló dentro de dicho quaderno de pergamino un quadernillo, el qual tiene en su cubierta el titulo siguiente:

Nota: *Todo este quaderno es de cartas originales de el V. y Santo P. Luis de la Puente escriptas a varios Religiosos de la Compañía de Jesús de esta Provincia, y otros papeles también originales de su mano, de barias materias; Y en particular, un testimonio que dió a ynstancia mía de las virtudes y santidad del santo P. Miguel Soler, varón perfectisimo, que bivió muchos años en el Colejio de San Ambrosio de Valladolid y en él murió santissimamente, a veinte de Agosto de mil seiscientos y quinze: era su confesor el P. Luis de la Puente, y juntamente se confesaba con el P. Miguel Soler.—Están también en este quaderno algunos apuntamientos de ymportancia para la historia de la vida y virtudes del Santo P. Luis de la Puente, en particular desde su nacimiento y Padres, asta que entró en la Compañía;* y firma más abajo *—Antonio de Arana* [39].—*Está también, al fin, la carta que escriuió de su muerte a la Prouincia el P. Diego de Sosa* [40], *que era Rector entonces en el Colegio de S. Ambrosio, y después murió Asis-*

39. Es el P. Antonio de Arana benemérito de la historia, no sólo del P. La Puente y del P. Miguel Soler, de que aquí se habla, sino de la de otros insignes varones, tales como Suárez, Toledo, Maldonado, Valencia, del Río, Teyxeira; de la genealogía de San Ignacio, de los Colegios de Salamanca y de Bilbao, y de toda la Provincia de Castilla. Más que de escritor, parece haber tenido vocación de compilador, de cuyos documentos se aprovecharon varios otros. Véase lo que de él se dice en la *Bibliografía de la Asistencia de España*, por los Padres Uriarte y Lecina. Había nacido en Medina de Rioseco en 1558; entró en la Provincia de Castilla el 7 de marzo de 1605; hizo su profesión en mayo de 1622; fué Rector en varios colegios, y murió, como tal, en el de Villafranca del Bierzo el 10 de setiembre de 1650.—Al P. La Puente le trató en el Colegio de San Ambrosio, donde también conoció al P. Soler.

Los apuntamientos de importancia para la historia de la niñez y juventud del P. Luis, son, sin duda, los escritos a ruegos del P. Arana por Fr. Andrés, de que afortunadamente tenemos copia, como también de las notas del P. Luis acerca del P. Soler. De las cartas contenidas en este cuaderno, ninguna ha llegado a nosotros.

40. No hemos logrado hasta la fecha dar con copia de esta carta.

tente de España en Roma, a quatro de Mayo de mil seiscientos y treinta y nueue.—Está también, al principio, el ynterrogatorio ympreso por el qual se hizieron ynformaziones de su santa vida y virtudes, jurídicamente, ante el Ordinario de Valladolid, luego que murió el santo varón: hízolas el P. Miguel de Oreña y están guardadas en Valladolid; depusieron con juramento las personas más graves de esta Prouincia y muchos seculares [41], para quando nuestro Señor sea serbido que se trate de su veatificación.

Y después de dicha cubierta, sigue la primera carta que es su fecha, Palencia, doce de henero de mil y seiscientos, la qual está cortada y quitada la firma, y el papel es tres partes de medio pliego, escripta su primera llana aunque no toda, y a su buelta está el sobre escripto que dize: —*Al P. Martín de Vallejo* [42], *de la Compañía de Jesús, en Salamanca.*—Otra carta, que también está quitada la firma, escripta poco más de la media llana primera, su fecha, Villagarzía, veinte y quatro de Agosto de seiscientos y zinco; y el sobre escripto, a su buelta, dice así: —*Al P. Martín de Vallejo de la Compañía de Jesús: Palenzia.*—Otra carta en medio pliego, que también está cortada y quitada la firma, su fecha en Valladolid, onze de Octubre de mil seiscientos y diez y siete, escripta poco más de la mitad de la primera llana; y a su buelta el sobre escripto dice: —*Al P. Manuel Teseira* [43], *de la Compañía de Jesús, en Monterrey.*—Otra carta escripta en medio pliego, que también está cortada la firma: su fecha, Valladolid, quatro de Nouiembre de mil seiscientos y veinte y dos años, escripta poco más de

41. El interrogatorio por el cual se hicieron las informaciones de 1625, era el mismo que el de 1629. Aquellas informaciones no sirvieron de pronto, por carecer de alguna formalidad de procedimiento; pero subsanado éste, se aprovecharon en 1629, directamente las de los testigos presentes, y las de los ausentes y fallecidos mediante certificación de que estaban firmadas por ellos. Todavía, sin embargo, desconocemos alguna que otra que cita en su *Vida* el P. Cachupín.—Todas estas noticias acerca de las informaciones son también del P. Arana.

42. Se conoce hasta ahora una carta del P. Luis al P. Martín Vallejo fechada en Villagarcía el 29 de setiembre de 1599. En ella le anima a llevar con generosidad la carga de Procurador. La presente, de 12 de enero de 1600, le supone en Salamanca, lo cual pudiera significar que era Procurador de aquel colegio.—La carta siguiente a ésta, fecha en Villagarcía a 24 de agosto de 1605, le hace en Palencia.—Era natural de Santoyo (Palencia) y había entrado en Villagarcía a los 25 años. Se ordenó de presbítero en 1599, y seguramente había sido discípulo espiritual del P. Luis, al menos en Salamanca.

43. Ordinariamente Teyxeira o Teixeira. Nacido en Estremoz, el 27 de setiembre de 1568. Recibido en Salamanca el 18 de abril de 1599, es decir, a los 31 años, después de una vida de santo y acabados allí sus estudios. Seis meses más tarde, en octubre del mismo año, fué enviado al noviciado de Villagarcía, «adonde tuvo por Maestro, escribe el P. Andrade (*Varones ilustres*, ed. Bilbao, 1892, IX, página 294) al santo P. Luis de la Puente, debajo de cuya disciplina salió tan aprovechado como su santa vida lo mostró». A los cuatro meses, le enviaron a la Casa Profesa de Valladolid. Sólo cinco años después de entrado en la Compañía, fué ordenado de sacerdote. Fué ministro en Monterrey, cuatro años, donde fué Rector el P. Arana que recogió esta carta. Pero, sobre todo, fué el P. Teixeira gran misionero por toda Galicia. Murió con fama grande de santidad el 16 de abril de 1635.—La carta del P. La Puente es de Valladolid, a 11 de octubre de 1617.

También es para el P. Teixeira, la que sigue, asimismo de Valladolid, a 4 de noviembre de 1622.

la mitad de la primera llana; y a su buelta, el sobre escripto es *al mismo Padre.*—Otra carta, escripta solos siete renglones y medio en la primera llana, en medio pliego, que también está cortada la firma: su fecha, Valladolid, ocho de octubre de mil seiscientos y veinte y vno: y a su buelta, el sobre escripto que dice: —*Al P. Antonio de Arana, Rector del Colejio de la Compañía de Jesús, de Vilbao* [44].—Otra carta, en medio pliego, escripta poco más de la mitad de la primera llana: su fecha Valladolid, veinte de Agosto de mil seiscientos y veinte y dos; y a su pie, entre cruces, tiene la firma siguiente —*Luis de la Puente*—; y a su buelta, está el sobre escripto que dice así: —*Al P. Antonio de Arana, de la Compañía de Jesús, y su Procurador en Corte: Madrid.*—Otra carta, en medio pliego, escriptas tres partes de quatro de su primera llana; su fecha, Valladolid, siete de septiembre de mil seiscientos y ueinte y dos, cuia firma está quitada y cortada; y a su buelta, el sobre escripto, al mismo que el antecedente.—También está consecutiuo a dichas cartas vn pliego entero, escripto plana y media de la primera oja, y lo demás en blanco; que, al principio de su primera llana, tiene esta nota: —*Este papel es de Letra y mano del santo Padre Luis de la Puente, escripto a ynstancia y petición mía; y así lo afirmo y firmo yo, el P. Antonio de Arana.*—Y luego comienza con las palabras siguientes: —*En el P. Miguel Soler* etc.—Y concluye con las siguientes: *Yo me enmendaré* etc. [45].—Y consecutiuo, está vna carta en medio pliego, escripta casi toda la primera llana, firmada del P. Diego de Sosa: su fecha en Valladolid, diez y seis de Febrero de mil seiscientos y ueinte y quatro [46]; y a su buelta, el sobre escripto dice: —*Al P. Antonio Arana, Rector de la Compañía de Jesús de Vilbao.*—Y parece ser un exemplar de las cartas que escriuió dicho P. Diego de Sosa, como Rector que era del Colejio de San Ambrosio, dando notizia de la muerte de dicho V. P. Luis de la Puente, al tiempo que falleció en él.—Asimismo, otro papel que tiene dos ojas en quartilla, y sólo escripta la primera llana, cuio título es: (*Modo de sumar el libro de las meditaciones*) [a]; y a la buelta de la segunda foxa, está la nota siguiente: —*Del P. Roberto Personio para el P. Luis de la Puente*— (sic) [b]. Y más abajo dice así: —*Este papel es todo de letra y mano del Santo P. Luis de la Puente, que embió al P. Roberto Personio, en que le embia este breue*

a. Entre paréntesis y sin subrayado en el original.

b. Parece debía decir al contrario: Del P. Luis de la Puente para el P. Roberto Personio; o también «Del P. Personio, por el P. Luis de la Puente».

44. Tres breves cartas para el P. Arana: la 1.ª de 8 de octubre de 1621, a Bilbao, donde el destinatario era Rector; la 2.ª, a Madrid, donde era Procurador en Corte, fecha en Valladolid, a 20 de agosto de 1622; la 3.ª, a 7 de setiembre de 1622.

45. Copia de este papel nos conservó en su *Vida* del P. La Puente el Padre Cachupín.

46. Escrita, o por lo menos fechada, el día mismo del fallecimiento, era esta carta, según parece, distinta de la de edificación, que tampoco ha llegado a nuestras manos.

ýndice y suma, a que se podían reduzir los dos tomos de sus meditaziones para que andubiesen más manuales, lo qual auía deseado el P. Personio, y pedídoselo al P. Luis de la Puente, el qual le hizo este Indice o cathálogo [47].

Iten, un quadernito pequeño de media quartilla que contiene siete foxas sin foliar, de las quales la primera tiene este título: —*In primum librum (sic) Cantici Canticorum*— [48]: con esta Nota al margen: —*Es letra del santo P. Luis de la Puente, y está escripta por ambas llanas;* la segunda oja es blanca; la tercera tiene este título: —*Brebis expositio in Prophetas minores;* ex Patre Francisco Riuera, *Societatis Jesu, desumpta:* —con esta nota al margen: —*Es letra del santo P. Luis de la Puente*— y está escripta por ambas llanas, como también la quarta [49]; la quinta foxa es blanca.—La sexta tiene este título: —*Suma del modo de oración de nuestros Exercicios*—; y al margen, la nota siguiente: Es letra del santo P. Luis de la Puente.—Y sigue asta la séptima oja inclusiue, con que acaua [50].

Cuio quadernito, de cartas, ojas y papeles, en la forma que ban expresados, apuntados y cosidos como estauan, tomó Su Illma. mandando a mi, dicho Notario, le señalase con mi rúbrica, lo que executé...» etc.

Prosiguiendo en su declaración el P. Prov., «dijo no haber encontrado en el zitado Archiuo de la Prouincia, reserbado a su empleo, otros ningunos papeles» etc.; «ni tampoco escriptos del P. Diego de Sosa que traten de su Vida, o notas a ella puestas» etc.

Lo mismo declaró el P. Joseph Dosal; y, como el Provincial, dijo que el P. Sosa había pasado a Roma donde fué Asistente desde el año 1631 hasta el de 1639.

Por su parte el P. Francisco Nieto: «Habiendo revistado el Archivo de la Procuración General que está a su cargo», ...«no a encontrado en todo él

47. Es interesante la noticia de que el P. Personio trabajó por que las Meditaciones del P. La Puente «anduviesen más manuales». Tal vez alguna copia de ese papel se hallaría en el Colegio inglés de Roma: en el de Valladolid no hay rastro de él.

48. Ateniéndose al texto: «in primum librum», habría que pensar que el título se refiere al *primer libro* de la *Exposición de los Cantares,* escrito ya, o en proyecto. Pero una nota de los escritos enviados a Roma, que se copia más abajo, lo interpreta de la explicación del primer *capítulo* de los Cánticos, y es creíble que quien puso esta nota había visto el papel.

49. La primera edición de los *Comentarios a los Profetas menores,* del Padre Ribera es del año 1587. No consta cuándo hizo el P. Luis este resumen, que indica, en todo caso, su diligencia, y su afición a la Sagrada Escritura.

50. No es posible sacar del título: *Suma del modo de oración de nuestros Exercicios,* el carácter de esta hoja, escrita por ambas llanas. Ocurre si tendría relación con lo que el mismo P. La Puente dice en la *Vida del P. Baltasar,* acerca de una plática del P. Juan Suárez, sobre el modo de oración de los Exercicios: «En cumplimiento desto, el P. Juan Suárez, estando yo, el año de mil y quinientos y setenta y ocho, en este colegio de San Ambrosio estudiando el ýltimo año de Teología, nos hizo vna plática espìritual tan llena de santos auisos y documentos espirituales para los que tratan de oración, que luego la escribí en mi lìbrito, y me ha parecido ponerla aquí...».—Como, en efecto, la pone en el § II del capítulo 43. No armoniza, sin embargo, la fecha de este escrito con la de las notas del P. Ribera, que en la relación aparecen juntas.

papel alguno tocante al V. P. Luis de la Puente»: ni del P. Sosa. Y añade que, como tal Procurador General, «a echo exactísimas diligencias a fin de ynquirir e ynformarse quiénes fueron, o son, los herederos del Illmo. Sr. Dn. Enrique Pimentel, Obispo que fué, primero desta Sta. Iglesia de Valladolid, y después de la de Cuenca; y sólo a podido averiguar la notizia que dicho Illmo. Sr. Obispo Pimentel dejó su librería y papeles al Colejio mayor del Arzobispo de la ciudad de Salamanca, en donde tiene por verosímil pueda hallarse, si existe, el papel de que se haze mención en el capítulo nueue de la instrucción.»

Lo mismo dice haber hecho respecto de D. Pedro Reynoso: «para buscar la oja escripta a éste por dicho V. P., que se menziona en el capítulo segundo de dicha ynstrucción». «Sus subcesores de D. Pedro en el señorío de Autillo son Dn. Jinés de Hermosa y Espejo, actual asistente de Sebilla [51], por la persona de D.ª Antonia Rosa de Reynoso y Zúñiga, su muger.»

Siguen los autos.

* * *

Diligencia en San Quirce.—El Sr. Obispo mandó «buscar vna carta del Venerable sierbo de Dios P. Luis de la Puente, que por deboción conserbaua en su poder Soror D.ª Ana de Mata, Religiosa que fué en dicho Monasterio».

Las monjas respondieron, «que era zierto conserbaban en el sitio yntitulado relicario, que está en el coro deste conuento, vna carta de el Venerable sierbo de Dios P. Luis de la Puente, por la suma debocion que le áuían tenido y tenían, notiziosas de sus grandes y heróicas virtudes; la qual estaban pronptas [a] entregar a su Illma.».—Pasaron al Coro, y allí, «de un cofrezito pequeño, cerrado con su llaue, que estaua en dicho Relicario, manifestada ésta por dicha Mᵉ. Abadesa, se abrió por su Illma, y sacó de él vna carta que está en pliego entero, escripta sólo la primera llana; y en el séptimo renglón, contando por la parte ynferior, está tachado una tercera parte de él: su fecha diez de Abril; y al fin, entre cruzes, está vna firma que dize así: —*Luis de la Puente*—; y en la buelta de la segunda foxa, el sobre escripto, que dice assí: —*A D.ª Francisca de Luna, en Salamanca* [52]; porte, ocho mrs; y la falta la parte del doblez del

51. Llamábase «Asistente» en Sevilla y en algunas otras villas y ciudades de España, al que de ordinario llevaba en otras el título de corregidor, que presidía el ayuntamiento y ejercía las principales funciones gubernativas en la ciudad, y tal vez en su territorio. Véase la hermosa carta que el Beato Avila dirigió, a mediados del siglo XVI (después de 1551 conjetura García de Diego, *Epistolario espiritual*, p. 111, nota 2), precisamente a un Asistente de Sevilla; y se hallará que, en efecto, el tal era la primera autoridad gubernativa de la ciudad, con derecho de visita en la tierra.

52. Ninguna de las cartas para Doña Francisca de Luna que conocemos, lleva la fecha de 10 de abril.

papel correspondiente a dicho sobre escripto, por la tazadura del papel —cuia carta mandó su Illma.» etc.—La recogió.

Auto, despachando edictos para la recogida de Papeles del P. Luis y para averiguar los herederos de D. Pedro Reynoso y D. Enrique Pimentel.

Notificación.

Texto del Edicto, etc.

También en Medina del Campo.—Texto del Edicto.

Pasado el término de ocho días, el fiscal, no teniendo nada que excepcionar, consintió se cerrase el proceso, que el Sr. Obispo dió «por concluso» el 30 de Noviembre de 1738.

De hecho el Proceso se cerró el 8 de Enero de 1739.

El Sr. Obispo mandó hacer de él una copia en forma con la fecha 9 de Enero de 1739.

Todos estos manuscritos del V. P. La Puente, se enviaron, efectivamente, a Roma, dirigidos a la Sagrada Congregación de Ritos.

Véase lo que sobre el particular nos dice un papel del Archivo de la Postulación General de la Compañía (Causa del P. La Puente, n.º 3, *Varia*), enviado, sin duda, desde España:

Escriptos del Venerable Sierbo de Dios Padre Luis de la Puente que se remiten a la Sagrada Congregación de Ritus:

Primeramente, un Libro en 4.º, enquadernado en pasta encarnada, que en el canto tiene escripto con letras doradas este título: *In 1am. P.*

It. otro libro en la misma forma y con la misma enquadernación, que en el canto tiene con letras doradas este título: *In 1am 2ae.*

It. otro en la misma forma, que tiene este título: *In 3am P.*

It. otro en la misma forma, que tiene este título: *Curs.*

It. otro que en la misma forma tiene este título: *Index.*

It. otro que en la misma forma tiene este título: *Serm. t. 1.*

It. otro en la misma forma, que tiene este título: *Serm. t. 2.*

It. otro librito pequeño en octavo, forrado en pergamino, usado, que no tiene por la parte de afuera título alguno, y en la primera hoja escripta dice: *Resolutio casuum conscientiae etc.*

It. un legajo que contiene nueve cartas del Venerable sierbo de Dios, y, además, un papel de su letra en que trata de las virtudes del P. Miguel de Soler; a lo que después se sigue una carta del P. Diego de Sosa en que da noticia de la muerte del siervo de Dios, al Rector del colegio de Vilbao. Y concluye con una llana escripta por el sierbo de Dios sobre el modo de sumar el libro de sus Meditaciones.

It. otro legajo en octavo que contiene cinco ojas escriptas por el sierbo de Dios en que la primera esplica el primer capítulo de los Cánticos; la

segunda y tercera, a los Prophetas menores, y la quarta y quinta enseñan el modo de tener oración.

It. otra carta suelta del sierbo de Dios, a D.ª Francisca de Luna; y ésta es la que, por orden de la Sagrada Congregación [se sacó] del Convento de San Quirce.

Así termina este papel, escrito por una sola cara.

Menciónanse en él, como se ve, todos los manuscritos del P. La Puente recogidos en Valladolid por el Sr. Obispo.

De su llegada a Roma consta, primeramente, por una relación oficial hecha por los Postuladores y presentada a la Sagrada Congregación, suplicándola se sirviese cometer el examen al Cardenal Belluga que era el Ponente: «*Cum pervenerint nuper ad Urbem omnia opuscula et manuscripta Venerabilis Servi Dei Ludovici a Ponte praedicti, per Judices delegatos transmissa, una cum Processiculis pro illorum perquisitione constructis...*»

La Congregación «annuendum esse censuit» a esta súplica, die XI julii 1739. Y Su Santidad, Clemente XII, «benigne annuit, die 14 ejusdem mensis et anni» [53].

Pero al propio tiempo, la Congregación, con las noticias recibidas del Sr. Obispo de Valladolid, había encargado al Obispo de Salamanca que buscara el escrito del siervo de Dios en respuesta al caso propuesto por Don Enrique Pimentel y al Gobernador del Arzobispado de Sevilla, el entregado a D. Pedro de Reinoso [54]. En realidad se trataba del mismo escrito; pero en Roma entendieron que eran dos, y aun, como se verá, creyóse por algunos que se trataba de un escrito dirigido al Obispo de Córdoba Don Francisco de Reinoso.

En el Arzobispado de Sevilla se hicieron ya algunas diligencias en el año 1739, como se ve por las dos siguientes cartas que se conservan en la Postulación General de la Compañía (*Varia*, n.º 3) junto con la lista que acabamos de copiar. Son del Procurador de la Provincia de Castilla en Sevilla.

1.ª † / Al Padre Favián de la Vega, de la Compañía de Jhs., Procurador General de la [Asis]tencia de España. / Roma.

† Mi Padre Procurador de la Asistencia de España.

Pax Christi.

En este correo reciuo la de V. R. con fecha de 22 del pasado, escrita al P. Fernando de Villafañe, que a tiempo se restituyó a la Provincia; y en su lugar, me ha dejado la Obediencia. Con esta ocasión me rindo a la de V. R., para que, en quanto valiere, se digne mandarme.

53. *Status causae authenticus*, Cuaderno suelto (Postulación general, S. J., *Varia*, n. 5), fol. 25v26).

54. Las cartas, en el cuaderno citado, fol. 21v-25v; 26r-29v.

Recibí el Pliego para este Sr. Arzobispo, a quien lo entregué luego en mano propia, y quien se ofreció hacer con celo y puntualidad cuanto se pueda ofrecer; como el que mandaría que, concluido el proceso, se me entregase, para que yo lo remitiese a mano a V. R., lo que ejecutaré luego que el Excmo. mande se me entregue. Y quedó prevenido de que, si se gastase algo, lo cargase al oficio de Valladolid.

Yo desearé que V. R. me mande por este país, si es que se ofreciere algo, asegurando que en ello recibiré especial gusto.

Nuestro Señor guarde a V. R. los muchos años que le suplico.

Sevilla y Septiembre 29 de 739.

Muy afto, siervo de V. R.

Jhs.

Andrés de Diego.

Mes y medio más tarde, vuelve a escribir sobre el asunto:

Padre Procurador de la Asistencia de España

Pax Christi.

Al margen: *Con carta.*

Habiendo recurrido a este Sr. Arzobispo varias veces, a solicitar el despacho de la averiguación de papeles del Venerable Padre Luis de la Puente, parece ser, según me ha dicho, no haber encontrado noticia del papel que escribió al Señor Obispo de Córdoba, Don Francisco de Reynoso, familiar que fué de la Santidad de San Pío Quinto [55], para lo que solicitó este Señor Prelado de este Asistente [56] los papeles que de dicho Señor Obispo paraban en su poder; y así le dió la *Vida* escrita de dicho Señor Obispo [57], y se registraron varias notas y apuntaciones; pero en ninguna se ha podido encontrar noticia de el tal papel; en cuya vista escribe este Arzobispo, respondiendo a la Congregación de Ritus, que es la que acompaña a ésta [58].

Yo quedo con el sentimiento debido, por no haberse logrado lo que se deseaba ahí; y quedo deseoso de complacer a V. R. en cuanto fuere servido mandar a este su fiel siervo; y suplico a V. R. me ponga a la obediencia del P. Asistente.

Nuestro Señor guarde a V. R. los muchos años que le suplico.

Sevilla y Noviembre 17 de 1739.

Muy siervo de V. R.

Jhs.

Andrés de Diego

55. Confúndese aquí a Don Francisco Reynoso con su sobrino Don Pedro, que fué quien por encargo del Sr. Obispo de Cuenca consultó al P. La Puente, o le presentó escrito el caso, y recogió y remitió a Cuenca la respuesta.

56. *Vida de Don Francisco de Reynoso,* por Fr. Gregorio de Alfaro.

57. Don Ginés de Hermosa y Espejo, como se dice arriba.

58. La carta a que se alude en el margen.

No se dió por satisfecha la Congregación con estas diligencias; y en 1743, dirigió una carta «al Rmo. Obispo, Gobernador del Arzobispado de Sevilla» encargándole las que debían hacerse. Se había de buscar en las casas de D. Ginés de Hermosa y Espejo y de su mujer D.ª Antonia Rosa de Reynoso y Zuñiga, entre los papeles, cartas, libros y otros escritos hallados a la muerte de D. Pedro de Reynoso, «una hoja dictada por el P. Luis de la Puente de que habla el testigo 54 en el Proceso Informativo Vallisoletano [59].

En virtud de esta carta, Don Pedro Manuel de Céspedes, Vicario General del Arzobispado, se presentó en casa de Don Ginés, el 13 de Noviembre de 1743.

Don Ginés ignoraba que hubiese quedado tal carta o escrito, ni tenía noticia de él.

Hizo exquisitas diligencias para buscarlo antes de ahora [60], y no se hàlló; ni quien diera razón de él. «Ni tampoco mucho antes, que también se reconocieron con bastante cuidado todos los papeles de su casa, para la búsqueda de los concernientes a un dilatado litigio que siguió a su Ilma. [61]: sobre la sucesión de cierto mayorazgo de consideración de que es actual poseedor. Por lo cual no le queda duda alguna en que no está el mencionado escripto entre los papeles de su casa».—Se tendría noticia de él, «mediante lo apreciable de la obra, así por ella, como por la opinión singular de su autor.»

Lo mismo respondió Doña Antonia: «Ni tiene, ni ha tenido hasta ahora noticia de la dicha carta, o escripto, ni oído a sus ascendientes y mayores estuviera en su casa».

En realidad no había razón alguna para que el escrito que se buscaba, o se debía buscar, estuviera entre los papeles de Don Pedro de Reynoso; puesto que el papel iba destinado a Don Enrique de Pimentel, Obispo de

59. P. Diego de Avendaño, S. J.—Proceso de Valladolid. Véase la nota 4.—Hállanse estas noticias en un cuadernillo suelto (Postulación, *Varia* n. 2) que lleva este título: *Restrictus Actorum in Processu Salmanticensi Diligentiarum etc. in causa Ven. Servi Dei Ludovici a Ponte Soc. Jesu.*—1742.

Con él se halla otro titulado: *Restrictus Actorum in Processu Hispalensi, Diligentiarum in causa V. Servi Dei Ludovici a Ponte Soc. Jesu.*—1743.

Otro mucho más extenso se titula: *Restrictus Actorum in Processu Vallisoletani* (sic) *super quibusdam scriptis Ven. Ludovici a Ponte, anno 1738.—Originalis Processus stat in Sacra Rituum Congregatione.*—Así en la portada. Dentro: *Restrictus Actorum in Processu Vallisoletano Diligentiarum in causa Ven. Servi Dei Ludovici a Ponte Soc. Jesu. 1738.*—Cuaderno suelto, sin paginación. Como lo dice su nombre «Restrictus», es un compendio del Procesillo que se reproduce en estas páginas. En él se mezcla el latín con el castellano del original; de modo que es, sin duda, preferible el texto original que nosotros damos. Por lo demás el extracto es sumamente fiel. Unicamente en mis notas aparece la carta a Doña Francisca de Luna recogida en el convento de San Quirce como fechada el 20, en vez del 10, de abril; pero advierto ahora que el número 2 está un tanto indeciso, como si primero hubiera escrito 1 y luego hubiera corregido 2.

60. Sin duda en 1739, como se vió arriba.

61. En el original *Ima* que tomamos por *Ilma.*

Cuenca. Así consta de la declaración del mismo Don Pedro de Reynoso copiada en la nota 4. El P. Avendaño que es el testigo 54, no hace sino remitirse a lo que le dijo el mismo Don Pedro. Donde pudiera hallarse este papel es en el Archivo del Obispado de Cuenca, en el de la Curia o en el del Cabildo, si el «examen y calificación de *aquel* sujeto que se ocupaba en misiones por el Obispado», a que alude el mismo Sr. Pimentel, se llevó a los tribunales.—En todo caso, pudiera saberse por las historias de la diócesis de Cuenca de qué sujeto se trata.

Como Don Enrique Pimentel dejó por heredero de su librería al Colegio Mayor del Arzobispo en Salamanca, la Sagrada Congregación, en 1742 encargó al Ilmo. de Salamanca que se buscara el papel en dicho Colegio.

El 26 de Octubre de dicho año, presentóse en el Colegio, como delegado del Sr. Obispo D. Juan Antonio de Osuna Calderón, Canónigo Doctoral, acompañado del Promotor fiscal y del Notario.

Interrogados el Rector Benito Barreda y el Bibliotecario Diego Barreda: «Respondieron no haber visto, ni tener noticia de la mencionada carta; ni sabían se hallase entre los expresados papeles; antes bien se persuadían de lo contrario, por no haberse encontrado en ellos».

El delegado ordenó que se continuaran las diligencias por ocho días, y que, para este fin, se franqueasen todos los libros, papeles y manuscritos que dejó el Ilmo. Sr. Pimentel.

Nueva visita el 27 de Octubre. El Sr. Juez, el Promotor Fiscal, el Notario, Rector y Bibliotecario, hicieron un registro; y nada se halló de lo que se buscaba.

Siguen otras diligencias los días 29, 30 y 31 de octubre; 3, 4, 5 y 6 de Noviembre, también infructuosas.

Se toma juramento al Rector y al Bibliotecario:

El Rector: «Dijo no tiene ni ha tenido noticia de la carta etc.; y que, aunque, diferentes veces, ha manejado los libros, papeles y manuscritos que el referido Señor Obispo dejó al Colegio (que son los que están en la librería y se han vuelto a reconocer en esta ocasión con todo cuidado), no la ha encontrado ni hallado entre ellos, persuadiéndose por este motivo no vendría con dichos libros, papeles y manuscritos...»

El Bibliotecario: «Que, aunque muchas veces ha visto y leído en dichos papeles desde que es Bibliotecario y en los quince años que, con corta diferencia llevó de colegial, nunca halló ni encontró la expresada carta...»

Fijados edictos durante nueve días en Salamanca, en los cuatro sitios acostumbrados; el 18 de Noviembre se dió por concluso el Proceso, y se hizo una copia para la Sagrada Congregación. El documento se cierra con el decreto de aprobación del Sr. Obispo, a 24 de Noviembre.

Con esto, la Sagrada Congregación dió por terminadas las diligencias

prudentes que se podían hacer en busca de los escritos del P. La Puente citados en los procesos.

Por muerte del Cardenal Belluga, fué nombrado Ponente en la Causa el Cardenal de Gentilibus, a 11 de Diciembre de 1743.

Año y meses más tarde, el 27 de Marzo de 1745, la Sagrada Congregación aprobaba todos los escritos del Padre La Puente, manuscritos e impresos, y con ellos, y para el caso, otros libros relativos a la vida e historia del siervo de Dios.

He aquí la lista de todos ellos, tal como aparece en el documento titulado *Status causae authenticus* [62]: V. la nota 55.

1. Compendio de la Vida del Venerable...; Roma, 1690.
2. Vita et virtutes Venerabilis..., del P. Enrique Lamparter, S. J., Ingolstadii, 1662.
3. Prudentia eximii ascetae V. P. L. de Ponte... per R. P. Joannem Tanner ejusdem Societatis Theologum, Pragae, 1698.
4. Vida y virtudes del Venerable..., por el P. Francisco Cachupín, Salamanca, 1652.
5. Obras espirituales del Venerable..., en cinco tomos, Madrid 1690.
6. In 1am. Partem... (manuscrito), ... manu propria.
7. In 1am. 2ae... ..... » »
8. In 3am Partem... ..... » »
9. Indice de cosas espirituales... ..... » »
10. In Logicam, Physicam et Metaphisicam » »
11. Pláticas y sermones, t. 1 ..... » »
12. Pláticas y sermones, t. 2 ..... » »
13. Resolutio casuum conscientiae... ..... » »
14. Vida del V. P. Luis de la Puente escrita por el P. Diego de Sosa..., traducida en italiano por el P. Francisco Ray [63], 1648.

62. Cito abreviados los títulos, menos los dos últimos, que van conforme al original.

63. Así en la Relación que extractamos. El apellido completo es Raynaldi. Poseemos copia de esta traducción italiana de la *Vida* escrita por el P. Sosa, que mandó hacer en Roma el P. Eduardo Gallo: un cuaderno en 4.º, con cubierta en tela roja, de 163 páginas, más 1 de Indice, de mano éste del P. Gallo, puesto al principio antes de la guarda. En la primera página del cuaderno se lee, de mano distinta de la del amanuense:

«(Fuori e d'altra mano sta scritto):

«Vida del Ve. Pe. Luis de la Puente escrita por el Pre. Diego de Sosa, Assistente de España, primero Provl. de Castilla, el qual era Ror. del Collo. de S. Ambrosio quando murió el Ve. Pe.: traducida en italiano por el Pre. Fco. Raynaldi, an. 1648».

Ya se dijo antes que en el Archivo de la Postulación de la Compañía existe una copia de la *Vida* en castellano. No hay que añadir que la traducción italiana, en el capítulo de las *Visiones*, se atiene a las correcciones hechas en el original, que habían pasado a la copia castellana. Sin embargo el título de la primera visión se pone así: *Prima visione, dello stato de'tepidi*; en vez de: *De lo mesmo y del estado tibio*, que se lee en el original.

15. «Un fascetto di lettere n. 18, ed'altri due manuscritti di cose mistiche».
16. «Li tre Processi, Vallisoletano, Hispalense e Salmantino».

He aquí el dictamen de la Congregación, después de examinados todos estos documentos:

«Hisque omnibus per Eminentissimum et R^mum. D^num. Cardinalem de Gentilibus, Causae Relatorem, adhibitis etiam pluribus Theologis Revisoribus, iuxta consuetas facultates sibi a Sacra Congregatione praevie tributis, mature ac diligenter visis et examinatis; atque facta demum per eumdem plena relatione omnium contentorum tam im praefatis opusculis et manuscriptis, quam in Processiculis pro illorum perquisitione constructis, in Congregatione Ordinaria Sacrae Congregationis Rituum, infrascripta die habita; Sacra eadem Congregatio, R. P. Domino Ludovico de Valentibus Fidei Promotore in voce prius audito, rescribendum censuit, ex iis nihil obstare quin procedi possit ad ulteriora; reservato jure eidem R. P. Domino Fidei Promotori opponendi; si SS^mo. D^no. Nostro visum fuerit.—Die 27 Martii 1745.

Factaque deinde per me, Secretarium, de praedictis SS^mo. D^no. N^ro. relatione, Sanctitas Sua benigne annuit, Die 3 Aprilis 1745.»

Así pues, en abril de 1745 fueron aprobados todos los manuscritos del P. Luis que se presentaron a la Sagrada Congregación.

Por esa fecha todos ellos habían de estar en Roma.

Después de ella nadie habla de ellos, ni hasta la fecha se ha dado con su rastro.

II

[EXAMEN DEL H. LUIS DE LA PUENTE]

Del autógrafo.—Archivo de las Brígidas, Valladolid.—Pliego doble de 155 x 220 milímetros. El escrito del H. Luis llena sólo la primera plana y un tercio de la segunda. En la cuarta se lee: «Examen del Hermano Luis de la Puente. Entró en San Ambrosio, año de 1574, día de Santa Bibiana a 2 de deziembre».—Y más abajo de otra letra: «† Examen de Luys de la Puente».

En el escrito el H. Luis responde primeramente y por su orden a los quince números del capítulo tercero del libro del «Examen» (preliminar a las Constituciones) que se titula así: «De algunas interrogaciones para más conoscer la persona que quiere entrar en la Compañía».—Los cinco últimos apartados responden a preguntas del capítulo quinto: «De otro examen, algo más particular, que conviene a los letrados y coadjutores spirituales y scolares».

El examen se hizo y escribió en Valladolid, como lo indica aquella cláusula: «He estudiado aquí, en Valladolid...»: a fines de noviembre, o principios de diciembre de 1574.

Oralmente examinó al candidato, según nos dice el P. Cachupín, el P. Antonio Marcén, a la sazón Rector del Colegio de San Ambrosio, más tarde, Provincial de Castilla. Le admitió el P. Juan Suárez, que era entonces el Provincial.

Publicó este autógrafo por primera vez D. Saturnino Rivera Manescau, como apéndice n.º 4, a sus *Notas para un estudio biográfico del V. P. Luis de la Puente, S. J.*, acompañando el texto con un fotograbado. También nosotros publicamos otro fotograbado de este manuscrito, más completo y legible, en el *Compendio de la vida del Venerable*, Valladolid, 1935.—Corrígense aquí algunas lecturas no rectas del Sr. Rivera, v. gr. en el apartado 5.º *contra* la Iglesia, no *en* la Iglesia; y en el 17.º y 18.º: Estoy determinado: original, «detiado»; y poco despues, en el 17.º, me determiné: «me detie».

Al principio de cada apartado hay en el autógrafo un signo parecido a una v, que hemos sustituído por números.

†

1 Llámome Luis de la Puente [1].
2 Soy de edad de veinte años [2].
3 Natural de Valladolid.
4 De legítimo matrimonio.
5 Ninguno de mis padres, o agüelos, ha sido notado de herejía ni de otro error contra la Yglesia.
6 No tengo padre, pero tengo madre. Mi padre se llamaba Alonso de la Puente y era receptor en esta Chancellería de Valladolid [3]; y mi madre se llama María Bázquez, y tiene lo que ha menester, porque tiene como sesenta mill maravedís de renta, poco menos [4]; los quales todos ha menester para el substento de su casa.
7 No tengo ningunas deudas, y estoy en dispoción de guiarme por el juizio de los superiores de la Compañía, en lo que toca a fauorescer a mis padres y parientes, y en las demás dudas que se offrescieren.
8 Tengo dos hermanos menores que yo, que andan a la escuela, y vna hermana monja en la orden de Santo Domingo [5].
9 No he dado palabra de casamiento ni tengo hijo.
10 No he deprendido alguna arte mechánica, y escriuo esta letra.
11 Tengo salud de presente, ni tengo enfermedad de cabeza o stómago.
12 Tengo las órdenes menores [6].
13 No tengo echo voto de peregrinatión alguna.
14 Dende pequeño fuí inclinado a ser religioso, y e tenido alguna cuenta con mi consciencia; porque, a muchos años, que confieso y comulgo en la Compañía [7], y he sido instruido algún tanto en cosas de oración, con algún consuelo y aprobechamiento. Siempre he tenido buen affecto a las

1. «Luis», con i latina escribe aquí y en la firma el Venerable: más adelante escribe muchas veces «Luys». En el apellido separa siempre el artículo del sustantivo: «de la Puente».
2. Nació el 11 de noviembre de 1554.
3. No sabemos cuándo murió Alonso de la Puente.—Oficio de los Receptores era salir a tomar declaraciones en los puntos donde fuera necesario, cuando las partes lo pedían, o el tribunal lo ordenaba.
4. El salario de los Oidores de la Real Chancillería, la mayor dignidad después del Presidente, era de 120.000 maravedises al año.
5. Los hermanos eran: Andrés, nacido a principios de 1560 (bautizado el 24 de febrero); Juan, bautizado en diciembre de 1563. Tenían, por tanto 14 y 11 años respectivamente. Lo de ir a la escuela habrá de entenderse de la escuela de latinidad. La hermana se llamó Ana, nacida en julio de 1552. Era, pues, la primogénita.—También Andrés y Juan entraron dominicos.
6. Ignoramos cuándo las recibió.
7. En la casa profesa de la Compañía donde, el año 1572, oyó con asombro los fervorosos sermones del P. Martín Gutiérrez, que le inclinaron a entrar en la Compañía. Sin embargo, el P. Gutiérrez se ausentó de Valladolid a principios de 1573, y murió preso por los hugonotes franceses en Cardellach, hacia el 18 de febrero de dicho año (Sacchini, *Hist. S. I.*, parte 4.ª, lib. I, n. 6); de modo que el influjo del P. Gutiérrez en la vocación del H. Luis no fué inmediato.

cosas de la Yglesia, como es oýr missas y sermones, tratar con personas virtuosas y de cosas spirituales.

15 No tengo opiniones particulares fuera del común sentido de la Yglesia, ni las querría tener; y, si las tubiese, estoy aparejado a subietarme al parescer de los de la Compañía.

16 Estoy al presente libre de scrúpulos; y, si los tubiese, estoy aparejado a seguir el consejo de los superiores de la Compañía.

17 Estoy determinado de dexar el siglo y seguir los consejos de Christo nuestro Señor. Y a que me determiné a esto con resolutión, quasi medio año, y estado siempre con perseuerancia; y los deseos desto son muy antiguos; y ayudóme a ello la memoria de la muerte [8]; y a desear en particular la Compañía, el ver la charidad mucha que en ella ay [9].

18 Estoy assímismo determinado de viuir y morir en la Compañía, y para esto no me mouí por alguno della [10].

19 Espero que el entrar yo en la Compañía será para gloria de Dios y prouecho mío y de otros.

20 He estudiado aquí, en Valladolid, latín, y tres años de artes y dos de theología, que por todo son siete años de studio [11], en autores y con maestros aprobados, y al parescer con algún probecho en todas.

21 Estoy graduado de Bachiler en Artes [12].

22 La memoria me sirue bien, y tengo razonable entendimiento.

23 Tengo sufficiente inclinación a cosas de letras; y el studiar, asta ahora, no m̃e a hecho daño a la salud.

24 Paréscemе que tengo fuerças corporales para los trabajos que en la Compañía ay.

Luis de la Puente

8. La misma muerte de su padre, en edad no avanzada, hubo de impresionar a joven tan reflexivo como era Luis.

9. Tenía ocasión de ver el trato de los de la Compañía, en la Casa Profesa; y también, en el Colegio de San Ambrosio, en los ejercicios de letras.

10. En el número catorce del citado capítulo tercero del Examen, se pregunta al candidato «por quién fué primero movido» a pretender la Compañía; y se añade: «Si dixere que no fué movido por alguno de los de la Compañía, passe adelante; si dixese que sí (dado que lícita y meritoriamente le pueda mover), parece que le podría causar mayor provecho spiritual, darle término de algún tiempo para que, en ello pensando, se encomiende en todo a su Criador y Señor, como si ninguno de la Compañía le hubiese movido», etc.

11. Según eso, no estudió sino dos años el latín, y aun esos no completos. Así lo atestiguó también su hermano Fr. Andrés. Por Artes es sabido que se entendía entonces el curso de filosofía.

12. Tomó el grado de bachiller en Artes el 24 de abril de 1572.

III

DICTAMEN ACERCA DEL «RATIO STUDIORUM» DE 1586

Pliego entero: escrita toda la primera plana y algo más de la mitad de la segunda.—ARSJ., Epp. NN., 95, fols. 247 y 248. Inédito.

Redactaron el Ratio de 1586 seis Padres de las principales naciones en que trabajaba la Compañía: el P. Juan Azor, por España; el P. Gaspar González, por Portugal; el P. Santiago Tirio, por Francia; el P. Pedro Buseo, por Austria; el P. Antonio de Guisa, por Germania y el P. Esteban Tucci, por Italia. Reuniéronse en Roma desde el 8 de diciembre de 1584 hasta entrado el mes de agosto de 1585. El P. Aquaviva, sin modificar el trabajo de los comisionados sino en lo puramente indispensable, lo hizo imprimir en la tipografía del Colegio Romano, y lo envió a las Provincias, para que allí fuera examinado por hombres doctos antes de imponerlo como ley a toda la Compañía. «Verum quia in re tam gravi et universali, dice él en la circular a los Provinciales, nihil placuit definire nisi prius cognito praecipuorum Doctorum Societatis nostrae judicio, eo tantum contenti fuimus in praesenti, ut hunc eorum laborem perlegeremus, nihil amplius decernendo aut etiam mutando, nisi quantum requirebatur ut in omnes Provincias mitteretur, prout jam mittimus, et quidem, ut R^{a} V^{a} videbit, typis excusum non aliam ob causam nisi ob majorem commoditatem, quo celerius copia esset plurium exemplarium.» (Aquaviva al P. Oliv. Manareo, ap. Pachtler, *Ratio Studiorum,* II, pág. 10). Naturalmente, los ejemplares de este Ratio de 1586 son rarísimos. Pueden verse algunos datos en la obra que acabamos de citar del P. Pachtler, págs. 15-24. Hoy podemos leer el texto íntegro en la edición que nos da el mismo P. Pachtler, volumen citado, págs. 25-217, que por sí sola destruye la leyenda que algunos bibliófilos habían comenzado a formar en torno de dicho libro.—Un análisis de la obra, con otras noticias históricas, puede verse en Astráin, t. IV, lib. I, cap. 1.

El dictamen del P. La Puente está fechado en Villagarcía a 15 de junio de 1586, y va dirigido en forma de carta al Provincial de Castilla P. Pedro de Villalba.

Ihs

Muy R. Padre en Cristo.

Pax Christi.

Leý el libro de Ratione studiorum, y con particular cuydado el tratado de delectu opinionum [1]; y lo que cerca dél se me offrece, pues V. R. ordena que lo diga, es lo siguiente:

1.º Si es verdadera y se a de guardar la 3.ª [a] regla de aquel tratado [2], en ninguna manera conuiene que se publique en nuestra España. La regla dice que no se lean opiniones de qualquier autor que sean, si con éllas se a de dar offensión a muchos, o de los nuestros, o de los de fuera; y esto, en la provincia o ciudad adonde se siguirá la tal offensión.—Y es assí, que este libro tiene muchas opiniones y proposiciones, las quales offenderán a muchos y muy doctos assí de los nuestros como de los PP. Dominicos y otros doctores, y de echo les han offendido y no poco; luego por la misma regla no se debe publicar en España.

2.º En nuestra España está muy recebida, y con razón, la doctrina de Santo Thomás [3], y la Yglesia uniuersal la apprueba; luego no puede dejar de ser muy odioso a todos los Padres Dominicos y doctores de las Uniuersidades, que son discípulos deste S^to^ Doctor ver que Nuestro P. General y toda la Compañia dé firmado contra Santo Thomás vn decreto por palabras tam pesadas como son las que tiene este libro, folio 18, diciendo que en algunas sentencias, avnque pocas, Santo Thomás *discrepat, vel a loquendi modo sanctorum patrum, vel a communiore veterum recentiorumque Theologorum schola;* y que, *in ijs ajjsque id genus, par est ei doctores alios*

a. Repetido el *se* en el original.

1. Aunque con algún desorden, el «Ratio» de 1586 comprendía dos partes: una especudativa y otra práctica. La primera, que venía después del *Proemio*, empezaba con el tratado *De delectu opinionum in Theologica facultate* (en PACHTLER, págs. 30-35), si bien después, al fin del libro, se completa esta sección con otra serie de proposiciones bajo el título «De reliquo delectu opinionum in Theologica facultate, págs. 204-211; y también con algunas reglas «De opinionum delectu pro Scripturae et Controversiarum Professoribus», págs. 212-217.—El Padre La Puente se refiere ante todo a la sección primera.

2. La regla 3 dice: «Quae opiniones, cuiuscumque auctoris sint, in aliqua Prouincia aut Ciuitate multos, aut Nostrorum aut exterorum Catholicorum, et non indoctos, offendere scientur, eas ibi nemo doceat aut defendat; quamvis alibi sine offensione doceantur», etc.

3. Prueba de lo muy recibida que estaba en España la doctrina de Santo Tomás, son los mismos dictámenes acerca de este proyecto de *Ratio* que fueron a Roma de todas las Provincias españolas, todos desfavorables, precisamente porque en él, según se creía, quedaba menoscabada la autoridad de Santo Tomás. De la enseñanza de dicha doctrina en las Universidades españolas, puede verse lo que escribe DE SCORRAILLE en su libro *El P. Fr. Suárez*, I, págs. 70-71. En el mismo tomo, págs. 201-213 se expone la verdadera actitud de la Compañía en general, y de la de España más en concreto, respecto de la doctrina de Santo Tomás. En realidad, nadie hizo tanto como la Compañía para propagar por todo el mundo las doctrinas del Angélico.—Conviene advertir aquí, que de los Padres que redactaron el primer *Ratio* sólo uno era español: el P. Juan Azor.

anteferre [4]. Cierto, si esta proposición se pusiese en vnas conclusiones públicas encendería vn fuego, que abrasase y turbase las uniuersidades, y a nosotros que ponemos la leña.

Quánto más que, avnque dice que son pocas las sentencias en que se desvía de Santo Thomás, pero dan cathálogo de muchas, porque expressamente se ponen [b] casi cinquenta [5], sin las que necessariamente se deducen dellas. Y algunas están tam recebidas en España, que tendrían por noueleros a los que leyesen las contrarias, como ya comiençan a tener a algunos de los Nuestros [6].

Demás desto abre puerta para contradecir a Santo Thomas en muchas cosas; y assí, pretendiendo este libro apoyar nuestra Constitución, que nos encomienda la doctrina de Santo Thomás, será ocasión de destruirla [7]. Y luego que leý esto, se me offreció que la Compañía hazía contra sí y contra su doctrina vna información qual la hizo el P. Abreo contra nosotros en otro punto [8]. Y líbrenos Dios Nuestro Señor de la guerra que nosotros mismos nos hazemos, avnque con título de mayor bien.

b. Primero escribió *son*: después tachó y puso entre líneas *se ponen*.

4. Hállanse estas palabras en lo que los autores del *Ratio* de 1586 titulan *Commentariolus*, en que dan razón del método seguido en la fórmula sobre la elección de opiniones. He aquí todo el contexto de donde están tomadas las palabras del P. La Puente: «Quin etiam tam severis legibus ingenia nostrorum non modo astringi non debent in omnibus Theologiae quaestionibus sed ne in iis quidem, quas Sanctus Thomas pertractat, probatissimus licet auctor. Itaque disertis verbis, nec semel, affirmavit R. P. Generalis, nolle se penitus inhibere, ne liceret Nostris ulla in re a S. Thoma recedere; et merito sane, tum ne profiteri sectam aliquam videremur jurati in verba magistri; tum quia Costitutionum 4 Part. cap. 5, sequi jubemur doctrinam securiorem ac magis approbatam, qualis est quidem S. Thomae Theologia in quam plurimis, non tamen in omnibus, siquidem eius quaedam, paucae licet, sententiae discrepant vel a loquendi modo Sanctorum Patrum, vel a communiore veterum recentiorumve Theologorum schola, cum praesertim ex occasione nouarum haereseon excogitata sint a Catholicis Doctorĩbus pleraque non minus haereticis confutandis idonea quam quae S. Thomas suppeditat; in quibus aliisque id genus par est Doctores alios anteferre».—En sustancia no era esto sino recabar la libertad que para sí recababan los mismos Doctores Dominicos, v. gr., Cano y Vitoria. V. Cano, *De locis theologicis*, lib. XII, Prooem.

5. Exactamente son 49. Cuenta, como es razón, el P. La Puente las que se ponen en las dos series, al principio y al fin del libro.

6. En igual sentido escribía ya en 1582 el P. Alonso Deza. Véase la cita en De Scorraille, I, pág. 202. Advierte bien allí el autor que «esta carta y otras de la misma calidad, nacían sin duda de principios muy verdaderos y muy loables afectos; pero faltaba en ellas la exacta estima de los hechos que las ocasionaban, que el temor hacía mucho más grandes de lo que eran en realidad».

7. «Admodum R. P. Generalis sex Patribus, quos ad omnem studiorum rationem bene instituendam delegerat, nihil grauius commendauit, nihil se magis optare testatus est, quam vt eorum opera opinandi licentia, quae quotidianis et periculis et altercationibus nostros perturbat, cohiberetur, omnisque doctrina Societatis duas imprimis res consequeretur, in nostris Constitutionibus frequenter inculcatas, soliditatem quae omni temeritate vacaret, et consensionem quam tot professorum contentiones labefactant non parum» (*Ratio*, 1586, p. 9; Pachtler, 30-31).

8. Del P. Francisco Abreo, que acabó por ser despedido de la Compañía, habla largamente el P. Astráin en el t. III, principalmente en las págs. 354-357,

Entre los nuestros se siguirá de aquí no pequeña dissensión; porque entrellos hay algunos muy afficionados a la doctrina de Santo Thomás, otros no tanto; los vnos harán vando por sí fiándo se de la autoridad deste sancto y de nuestra Constitución [9]; los otros harán otro vando, apoyando sus opiniones con la libertad que dá este libro; y es muy offensivo a los seglares, que vn maestro de los Nuestros lea a la mañana vna opinión y otro lea la contraria a la tarde, o a lo menos en vna misma semana o mes; y yo e visto amarguras entre los maestros sobre esto [10].

En Castilla no es vno tenido por más docto de quanto es thomista [11];

490-493, y 537-539.—Como se ve, ya a mediados de 1586 era sabido por lo menos entre los Superiores, que Abreo había hecho una información contra un punto del Instituto de la Compañía. El P. Dionisio Vázquez en sus memoriales contra el Instituto, presentados tal vez ya en 1586 (Astráin no trae la fecha), remite la prueba de algunas cosas «al Dr. Abreo, que tiene escritos muchos pliegos en confirmación de la necesidad del remedio en este dicho y en otras muchas cosas» (Astráin, III, pág. 410).—En la lista de Memoriales dados a la Inquisición en los años 1586, 1587 y 1588, figura el Dr. Abreo con tres. En el brevísimo resumen que de ellos se hace en esa lista, se dice: «De conocer constituciones, remítese a muchos pliegos de papel que sobre esto tiene escritos» (*Ibid.*, pág. 413).—Por fin, en la pág. 418, puede verse el comienzo de uno de esos memoriales de Abreo.

9. La Constitución (p. 4, cap. 14), dice: «En general, como se dixo hablando de los Colegios, aquellos libros se leerán que en cada facultad se tuvieren por de más sólida y segura doctrina...»—En la Teología leeráse el viejo y nuevo Testamento (B) y la doctrina scolástica de Sancto Thomás...» En la declaración B, se añade: «También se leerá el Maestro de las Sentencias. Pero, si por tiempo paresciere que de otro autor se ayudarían más los que studian, como sería haciéndose alguna suma o libro de Teología scolástica, que parezca más accomodada a estos tiempos nuestros; con mucho consejo y muy miradas las cosas por las personas tenidas por más aptas en toda la Compañía, y con approbación del Prepósito General, se podrá leer».—Es evidente que la Constitución no obliga a seguir en todo a Santo Tomás, como pretendían algunos *zelantes* «que querían hacer a la Compañía más tomista que lo hubiera sido Santo Tomás en su tiempo», según la expresión de De Scorraille. En este autor (*o. c.*, I, páginas 210-212) puede verse lo que sentían sobre este particular hombres como Maldonado, Salmerón, Belarmino y con ellos Aquaviva.

10. Puede creerse que alude aquí el P. Luis a lo que había visto en Valladolid por los años 1576-1578, cuando terminaba sus cursos de Teología. Explicaban allí Teología el P. Andrés Martínez, gran tomista, y el P. Francisco Suárez, que, ya entonces, en los comienzos de su carrera de Profesor, fué tildado de apartarse de él con facilidad. Puede verse la acusación y la defensa que de su conducta hace Suárez, en De Scorraille, I, págs. 152-158. Citaremos sólo estas palabras que escribe al P. Mercurián: «...Yo estoy persuadido que en lo que he leído de Teología, he seguido siempre las opiniones más comunes y más seguras, y más en las cosas que son de alguna consideración, y que siempre he ido arrimado a la doctrina de Santo Tomás, si no es en una u otra cosa; y para verificación de esto, no sé mejor medio que es verse lo que he leído: y mientras eso se hace, porque es largo, envío a V. P. un papel que el P. Visitador me dió, que contiene todas las proposiciones que, al parecer del que las sacó se hallan en mis lecturas, nuevas y contrarias a Santo Tomás, y junto con éste envío otro que contiene mis sentencias y el fundamento dellas: en lo cual no pretendo defendellas, sino que se entienda la verdad de lo que hay» (*L. c.*, pág. 156).—El P. La Puente fué siempre muy aficionado al P. Andrés Martínez.—También habría visto algunas amarguras y disensiones en Salamanca, donde ya en 1579 había quejas de novedades, que pueden verse en el libro citado, pág. 153.

11. ¿No habrá alguna exageración en estas palabras?—Algo semejante puede deducirse de lo que en 1582 escribía el P. Alonso Deza sobre la autoridad de la doctrina de la Compañía; pero el P. Deza era tal vez quien más clamaba por

y avnque haga milagros, si se desvía de Santo Thomas es desechado, como yo lo e visto por experiencia en algunos de los nuestros, que, por esta causa, perdieron reputación y el fructo que pudieran hazer, si se llegaran a Santo Thomas [12]. Luego si la reputación de doctos nos conuiene para nuestros ministerios, no conuiene salga a luz este libro, porque será dar con él vn pregón de que nuestras letras son sospechosas y no bien fundadas.

Podríanme responder, que este libro no ordena sino permitte [13] seguir las opiniones contrarias a Santo Thomás, que aquí señala: Pero esto no satisfaçe; porque los ingenios de los nueuos [14] van ya de modo, que, si no les enfrenan appellidarán mucha libertad; y a se nos reuestido vn spíritu de parecernos que no emos de jurar *in verba D. Thomae,* que se tiene por genero de agudeza desviarse dél en algo. Y esto que hasta aquí era poco [15], será muy mucho en adelante.

Quánto más, que algunas destas proposiciones no se ponen por vía de permisión, sino como de ordenación. Scilicet, las que se siguen *post regulam 6* [16]. Y es cosa terrible obligar a vno de la Compañía a leer y enseñar doctrina, que no sólo no es de fee ni de Concilios y Sanctos, pero que tiene contra sí muchos de los principales sanctos y entrellos a Santo Thomás y a todos los de su familia y escuela. Y que, si en España se juntaran otros seis, o sesenta, o seiscientos doctores muy graues, quiçá decretaran lo contrario, como cosa muy llana; y entrellos algunos de los nuestros, y por ventura los más eminentes han leýdo y sentido lo contrario de lo que el libro enseña.

Y avnque todo sea permissión, ésta vasta para que nuestra doctrina

que se obligara a todos a seguir en todo a Santo Tomás: «A lo menos para España, yo no veo otro remedio sino atarnos a la doctrina de Santo Tomás». (Al P. Aquaviva, Alcalá, 17 de abril de 1582.—De Scorraille, I, pág. 202).

12. ¿Pudiera pensarse que también aquí alude el P. La Puente al P. Suárez? Algo difícil es, puesto que desde Valladolid, ya en 1580, Suárez había sido enviado de Profesor al Colegio Romano, donde leyó Teología hasta agosto de 1585.

13. «Nostri itaque non cogantur defendere quae sequuntur», dice el texto.

14. Más que a la edad —él mismo no tenía entonces sino 32 años no cumplidos— atiende aquí La Puente al método.

15. Bueno será hacer notar aquí que todo lo nuevo hasta mediados de 1586, a juicio del mismo P. Luis, era poco.

16. He aquí el texto de esta regla que tan vivamente impresionó al P. La Puente: «In caeteris quae hic excepta non sunt, a S. Thoma nostri non recedant; expresse tamen nonnulla definienda videntur: Quaedam quia non tractantur a S. Thoma: Quaedam quia ab eo attinguntur quidem, non tamen sub expressis ac propriis terminis definiuntur; vel ita tractantur ut in diversas trahi soleant expositiones. In quibus, cum graviora quaedam sint, multum interest quid de iis Nostri sentiant: Quaedam denique, et sane paucissima, contraria S. Thomae, quia magis sunt approbata communiter, nec parum adjuvant pietatem. Ea vero sunt quae sequuntur».—Siguen 21 proposiciones tomadas de la Primera Parte de la Suma; y después de ellas se añade: Cum hae propositiones Doctorum sententiis valde congruant, et sint modo receptae communius, licet in earum nonnullis de S. Thomae mente dubitari soleat, quo major tamen sit et harum authoritas et Nostrorum consensio, cum secundum eas S. Doctor non incommode possit exponi, id Nostri praestare conentur, quoad eius fieri poterit».

sea menos estimada de los que ya nos tienen en esta parte por sospechosos.

Finalmente, muchas cosas es lícito sentir, y aun leer, pero no es lícito dar decreto autorizado por toda la religión de que *expediant*. Menos inconueniente será tolerar los que hasta aquí se an seguido, o refrenarlos en particular por vía de los superiores deponiendo de officio de letor al que no le hiziere como la Compañía quiere, que no hazernos autores de vna cosa que a de parir grandíssimos y muchíssimos inconuenientes. Vastaría dar algunas reglas uniuersales en fauor de la doctrina común y de Santo Thomás, sin explicar particular cosa contra él [17], o quando mucho la opinión de la Concepción; aunque ésta no es menester, porque ya se está dicho.

De las proposiciones particulares no he querido decir nada, porque es cosa larga, y avn manifiesta quán reçebidas sean muchas de las que aquí se permitten dejar.

En las demás cosas deste libro, otros darán a V. R. su pareçer, que tienen más experiencia dellas; y avn el que e dicho se pudiera excusar, si V. R. no hubiera ordenado lo hiciera.—Creo que e hablado con más libertad de la que mis pocas canas, sciencia y experiencia pedían; pero, como V. R. me conoce, estoy consolado, porque sé hará de mi dicho el caso que merece. No más de encomendarme húmilmente en los sanctos sacrificios y oraciones de V. R.

De Villagarcía y de Junio 15, 1586.

El libro de ratione studiorum dí al Padre Rector, porque le quería tornar a ver.

Acuerdo a V. R. lo del Padre que a de ser procurador, y confessor de

17. Es lo que en realidad se hizo ya en el nuevo arreglo del *Ratio* de 1591 y en el definitivo de 1599. Desde luego se suprimió la lista de proposiciones, que había sido la verdadera piedra de escándalo, al menos en España, precisamente por el amor grande que en general sentían todos a Santo Tomás; y las reglas del Profesor de Teología en esta parte se redujeron a dos o tres normas generales formuladas en los números 2, 3 y 4.

Advertiremos en fin que, de hecho, como temía el P. La Puente, el *Ratio* de 1586 fué arma de que se valieron contra la Compañía principalmente los Dominicos Fr. Antonio de Arce y Fr. Diego de Chaves (V. Astráin, III, págs. 383-389). No faltaron Jesuítas descontentos que pusieran el libro en manos de la Inquisición, que lo dió a calificar entre otros a dichos Padres, a quienes, naturalmente, no les parecía bien que los de la Compañía se apartaran de las enseñanzas de Santo Tomás. En cambio el doctor Salinas, de la Universidad de Valladolid (Alcocer, V, p. 132), que se muestra muy duro en la censura de algunos puntos del Instituto y de otros que se nos achacaban, escribe respecto a cuestiones de escuela: «No hay que hacer caso que sigan opiniones contra la común doctrina de Santo Tomás; y los argumentos que al parecer de los tomistas son fuertes e insolubles, al parecer de los otros son fáciles» (Citado por Astráin, III, pág. 383).

mugeres; lo del hermano Leyua, porque no le tengamos tanto con pena; lo de las Constituciones y priuilegios que V. R. me mandó.

De V. R.

mínimo hijo y sieruo indigno en X°

† Luis de la puente †

Sobrescrito: Ihs. Al Muy Rdo. P. en X° el P. Pedro de Villalua Prouincial de la Compañía de Iesús en Castilla.

Valladolid

Valga por patente a los Padres Molina y Hernandáluarez y al hermano Carrança.

H. Ripalda
(*original del P. Jerónimo Ripalda*).

De otra mano, en sentido vertical: Ratio studiorum. Y en el mismo folio 248v., en la parte superior: Villag.ª / 86. / P. Luis de la Puente.—Iunio 15 / dice su parecer en lo de ratione / studiorum.

IV

MEDITACIÓN ACERCA DE LA MUERTE

Del autógrafo.—Biblioteca del Cabildo de Segovia. Hoja doble de 64 x 100 milímetros.—Se conserva hoy en una especie de relicario entre dos vidrios, abierto el pliego, de modo que puede leerse por ambas caras. Al pie, una firma del Venerable, tomada de otro escrito, de letra mayor. Al dorso de la firma se leen estas palabras del escrito en que iba: «Que preceden y asta / so según religiosa».—Con el escrito se ha guardado el papel en que primitivamente estuvo envuelto, doblado en varios pliegues, sobre el cual se lee: «Exercicio de la muerte escrito de letra de el V. Pe. Luis de la Puente y su firma».

Es una hoja entresacada de las «Meditaciones» breves que se hallan hoy al fin del librito de los *Sentimientos y avisos espirituales*. La hoja tiene, sensiblemente, las mismas dimensiones y la misma letra menuda que las del librito. En éste, después del *Fundamento*, se titulan las siguientes: «Exercicio de los pecados».—«Exercicio de las tres potencias».—«Exercicio para tener confusión y contrición de los pecados...».—«Exercicio de los pecados y del propio conocimiento».—«Exercicio de las dos vidas temporal y eterna y de la muerte».—«Exercicio del infierno».—«Meditación de la gloria».—La meditación que publicamos pudiera ir después del segundo exercicio del propio conocimiento, que acaba al final de una hoja. O mejor, tal vez, a continuación del ejercicio «de las dos vidas, temporal y eterna y de la muerte», donde propiamente no se pone meditación de la muerte.

La meditación es una verdadera joya. En ella se encuentran los gérmenes de estas Meditaciones de la primera parte: octava, «De las cosas que causan congoja y aflicción al que está cercano a la muerte»; nona, «Del juicio particular...»; y décima, «De lo que sucede al cuerpo después de la muerte». Creemos que esta meditación, como las demás que se hallan juntas con los *Sentimientos*, se escribieron en Villagarcía por los años de 1585 a 1589, si ya el autor no las había redactado antes durante sus años de formación religiosa. No es fácil precisar más.—En carta a Doña Francisca de Luna, fecha a 22 de agosto de 1599, le dice: «Léame despacio, y con alguna consideración, en esos papeles el capítulo de la muerte». Pero creemos que esos papeles son ya algunos del libro de las Meditaciones que no se editó hasta 1605, pero que estaba escrito bastante antes.—No es fácil conjeturar cómo llegó ese papel al Cabildo de Segovia.

Exercicio de la muerte

Composición de lugar es hazer me presente a aquella hora, considerando me enfermo y desauciado, para lo qual ayudará persuadir se que la muerte o la enfermedad vltima, an de venir de repente y quando menos pensare.

Primero punto es considerar las cosas que grandemente affligen a vn alma quando está cercana a la muerte las quales son tres, vnas pasadas, otras presentes y otras por venir.

1.° la memoria de los peccados pasados, y de la vida tibia y floxa, de las imperfecciones contra reglas, y omissiones, etc.; porque quando estas cosas no están enmendadas ni castigadas con penitencia, entonces affligen, remuerden y atormentan mucho, atizando el demonio este tormento para mouer a desesperación.

2.° el dexar las cosas presentes quando el coraçón está apegado a ellas con el amor; scilicet amigos, honrras, cartapacios, comodidades, y el mismo cuerpo; y quanto es mayor el amor, tanto es mayor el tormento.

3.° el temor de las cosas por venir, scilicet de la quenta estrecha, que le an de tomar [a], de parecer delante de Dios a quien a offendido, de ser condenado, etc.: todo esto, quando no ay prendas de muy buena vida suele atormentar grandemente. Sacando de aquí cómo se a de procurar en vida y salud [b] remediar estas tres cosas, para tener alegría y confiança en aquella hora; scilicet, haziendo penitencia de lo pasado, desapegar el coraçon de lo presente, negociar con feruorosa vida la seguridad de lo por venir como lo an tenido muchos sanctos en aquella hora.

Segundo punto es considerar el juicio particular que se haze en el instante de la muerte, imaginando a vn alma entre el ángel de su guarda y el demonio que la tentaua y delante de Dios, juez rectísimo.

En el qual juicio ay otras tres cosas terribles:

1.° es vn examen riguroso de todos los pensamientos, palabras, y obras sin dexar ninguna, poniendo se las todas delante de los ojos del alma con tanta euidencia, que no puede dexar de confessar que las a echo, acusando el demonio y aggrauando quanto puede nuestras culpas.

2.° es la sentencia que pronuncia el juez en aquel instante y él mismo se la intima al alma: al malo, con vn rostro seueríssimo y espantoso le dice: Aparta te de mí, maldito de mi Padre, y ve al fuego eterno que está aparejado para el demonio y los demas condemnados, porque no cumpliste mi ley, ni obedeciste a mi voluntad.

Pero al bueno, le dirá con vn rostro alegre: Ven, bendito de mi Padre,

a. *del infierno:* tachado.
b. *y salud:* intercalado arriba.

y poseerás el reyno que te tengo aparejado desdel principio del mundo porque guardaste mi ley y cumpliste mi voluntad, y tus reglas.

Lo 3.º es la execución de la sentencia divina, por que en el mismo instante; el ángel deja al alma del malo y se va; y luego el demonio se apodera della, y la lleua al infierno, y la arroja en aquellos fuegos eternos sin esperança de remedio, mirando como va el alma gimiendo y maldiciendo se, etc. Pero al contrario el demonio avergonçado huye del alma del bueno, y el sancto ángel, con sumo gusto suyo y de la alma, la lleua a gozar de Dios, si no es que aya de yr al purgatorio. Y en todo esto se a de procurar hazer comparación de vna suerte y de la otra para ver quál me conuiene elegir.

Tercero punto es considerar lo que succede al cuerpo después de muerto, quál se para feo, hierto y desfigurado; cómo le amortajan, y le lleuan a enterrar, y le echan en una sepultura; allí pisan, y le dexan a ser comido de gusanos, y dentro de poco tiempo se oluidan todos los hombres dél, y de sus cosas; ponderando aquí quán gran locura es dexar de seruir a Dios, como debo, por regalar este cuerpo o por la estima de los hombres.

A estos tres puntos se reduçe lo que ay que meditar de la muerte. 1.º, lo que pasa antes della al hombre; 2.º, lo que pasa al alma en el instante de la muerte; 3.º, lo que pasa al cuerpo después de la muerte.

V

MODUS QUAERENDI DEUM

Del Archivo de Loyola, Sección II, serie 2, título 5.º.—En el lomo: 26. Poveda H.º Juan: «Apuntamientos espirituales 1582-1588». Pergamino. Unas 100 páginas sin numerar de 145 x 110 mm.—En la página 2 de la cubierta: «6-1 (con lápiz) † Villagarcía / en Mayo de 1582». A lápiz: «De 1582 a 1588 / del H. Juan Poveda».

Empieza: que la charidad ordenada requiere. Termina: véase sobre esta materia el maestro Auila en la «Audifilia», que la trata muy bien.

Hacia el principio de las dos terceras partes, después de unos «Avisos del P. Baltasar» se halla el escrito que trascribimos.

En 1582 el P. La Puente leía su curso de Artes en el Colegio de León (1581-1584). El curso de 1584 a 1585 le pasa en Salamanca con el cargo de Maestro de estudiantes. De 1585 a 1589 hace en Villagarcía, prácticamente, el oficio de Maestro de Novicios y en buena parte el de Vice-Rector. En cualquiera de estos períodos viene bien que nuestro Venerable redactara, para uso de los estudiantes, cuyo aprovechamiento espiritual siempre procuró, los apuntes que publicamos, sacados sin duda, de lo que él practicó siempre.

Inédito.

«Modus quaerendi Deum in omnibus rebus iusta distributionem scholasticorum (de el P. Luis de la Puente).

1. Primum: expergefactus a somno, in Dei amore exardescat animus, et memoria exercicium [1] reuoluatur; lotione utatur, propter torporem adhuc ex somno relictum.

2. Cum primum surgit, expedit imprimis, consulto superiore, se statim ad orationem recipere, tum ne diuagetur animus, tum ut longiorem habens orationem, fructum maiorem capiat; intelligitur, nisi alias, ob torporem somnii, melius esset deambulare donec pulsetur.

3. Finita oratione, statim examinet, et curet unum vel duo puncta eligere quae per diem aliquoties meditetur breuiter [2].

1. El «ejercicio» de la meditación, designado con término ignaciano.
2. Como se ve, recomienda el P. La Puente formar un ramillete espiri-

4. Dum lectum componit et uas mundat [ ] [a]. ———————

Missam cum omni deuotione audiat, uel dicat: posset tamen qui audit meditari ibi, uel punctum orationis, quo magis affectus et accensus est, vel misterium quod celebratur, iusta deuotionem; vel orare pro his pro quibus tenetur.

5. Cum datur signum lectionis, omnibus relictis, illuc adeat, et ante lectionem, cum, pro more Societatis, paulum oratur, gratiam et lumen petat sibi, condiscipulis et magistro; et, si alicujus quod ante nesciebat sit conscius, non immemor sit gratias Deo agere et habere, et ex laetitia ibi percepta [3] quale gaudium sit [cognitio] Dei breviter perpendere; ita tamen ut non distrahatur nec notabiliter interrumpatur attentio.

6. Finita lectione, quamvis facilis et clara sit, propter obedientiam tamen, eam repetere oportebit [4].

7. Ante studium, quiescens semper paululum oret genibus flexis, moxque intentio rectificetur. Cum non intelligit quae legit, adiutorium a Deo petat et humiliet se; et, si poste[a] intellexerit, gratias agat.

8. Ante conferentiam [5] gratiam petat sibi et aliis, ut modestus et mansuetus sit in verbis, quod maxime inter arguendum curandum est: et valde etiam ne signis argumenta aliorum parui pendere videatur.

9. Examen [6] faciet cum omni diligentia, et tempus quod ibi superest, facto examine, vel in dolore peccatorum, uel in puncto orationis matutinae meditando consumet, semper excitando uarios affectus ad Deum, et mortificationem sui; et in particulari gratiam petat pro abstinentia [7] habenda; in generali autem diuinum auxilium petat iuxta suam necesitatem.

10. In mensa curet semper aliquam habere considerationem, quae erit vel ex lectione quam audit, vel ex aliquo puncto quod plus eum afficit et ad deuotionem excitat; quod necessarissimum est ut suspendatur ibi animus; uel ex ipsis rebus oblatis considerationes educendo ut i [b] ex pane, Christi qui ait «Ego sum panis» etc., dulcedinem illius etc.: ex aqua, sapientiam Dei; ex vino, charitatem; ex carnibus coctis igne: quomodo dura caro coctione ignis fit mitis, sic anima amore Dei fit mitis; ex lucerna,

a. Espacio blanco en el original.
b. Es un signo como éste: *i*, cuya equivalencia exacta desconozco.

tual, práctica recomendada como esencial en el método de oración de San Sulpicio (Tanquerey, *Précis de Théologie ascétique et mystique*, lib. I, cap. I, § IV).

3. Se ve que el P. Luis gozaba con los conocimientos adquiridos en el estudio.

4. También indica este consejo, por un lado la facilidad del P. La Puente en los estudios, y por otro, su espíritu de obediencia.

5. Los círculos o repeticiones, en que un discípulo expone y defiende y otros arguyen.

6. El examen de conciencia.

7. Entiendo para guardar la abstinencia o la templanza en la comida que seguía al examen.

quae aliis lucet, quamvis suo interitu et consumptione: sic curare debet ut luceat in bonis operibus etc. Item modestia in uisu, siue in oculis demissis habendis, valde necesaria est [8].

11. Si ministerium aliquod in mensa exerceat, faciat diligenter: si legit, gratiam petat ut audientium animos in Dei amorem alliciat; si servit, tamquam Christo et Apostolis seruiat.

12. Ante quietem gratiam petat ut bene se habeat, et dicat; Pone, Domine, custodiam ori meo et ostium circumstantiae labiis meis. Finita quiete, expedit examinare quid fecit, etc.; quod est maxime necessarium in fine cuiuslibet operis, praecipue difficilis. In quiete non sit loquax; sit hilaris facie, et, sine nota, iungat se his qui delectabiliter loquentur de Deo deque rebus ad animam publice pertinentibus.

13. De nullo, in rebus litterariis, male loquatur, quamuis planus et cognitus omnibus sit talis deffectus, maxime de externis lectoribus [9], sed omnes laudet eo modo quo potest.

14. Lectionem spiritualem attente et deuote legat, totumque assignatum tempus in ea ponat; fiet enim, ut non minus excitetur animus ibi quam in oratione; nec sit contentus lectione quam in Refectorio legit cum sua hebdomada legit; nec legat libros historicos, sed uere spirituales [10].

15. Rosarium Beatae Virginis Mariae recitet integrum [11], non deambulans sed flexis genibus; nec sedens, quia sic distrahitur animus; et cum quanta deuotione possit; quia nullum aluid quotidianum seruitium est quod ab scholasticis in honorem Virginis sanctissimae fiat: cum ualde necessarium sit summe deuotos esse illi: et ad hoc curet commodum tempus eligere, dans Deo , ad similitudinem Abel, de melioribus.

16. Assuetis diebus, vespere (consulto superiore), conueniet inuisere hospitalia, pauperes consolari, lectos componere.

8. Todo este consejo está inspirado en las «Reglas para ordenarse en el comer», de San Ignacio.

9. Más enérgica y minuciosamente daba este aviso el P. Baltasar Alvarez, según nos le conservó el mismo P. La Puente en su *Vida*, cap. 29, § II, hacia el fin.

10. Por otros documentos consta la estima que hizo siempre el P. Luis de la lectura espiritual.

11. Los quince misterios. Todo el aviso muestra gran devoción a la Santísima Virgen y gran deseo de que los demás también se la tuvieran.

VI

VOCACIÓN A LA COMPAÑÍA DEL P. DOCTOR DIEGO SÁNCHEZ

Del autógrafo. Archivo Romano: *Vocationes illustres,* folio 122 (antes 134) El P. Astráin (*Historia,* 1.ª edición, Introducción, pág. XXVII) cita por *Vocationes nostrorum*). Inédito.

El mismo P. La Puente resumió esta historia en su *Guía Espiritual* trat. I, cap. XXII, § I, como sucedida «a cierta persona», sin declarar el nombre.—La ocasión de escribir esta relación debió de ser que, en 1599, el P. Aquaviva ordenó se recogiesen en todas las Provincias materiales para la Historia de la Compañía.

Ihs

Al Padre Gil González oí contar vna vocación milagrosa, digna de ser puesta en la historia general de la Compañía; y avnque succedió en Roma, tengo duda si allá se supo, porque me dixo el dicho Padre que el nouicio no le dió quenta della hasta que, después de muchos años, vinieron a España ambos [1], y en Seuilla se la contó. Y porque el escribirla no puede

1. El P. Gil González vino de Roma a España en 1571, dejando de ser Asistente de España al ser elegido General el P. Aquaviva, y nombrado por éste Provincial de Toledo (1561-1585).—El P. Diego Sánchez es el que no vino a España sino bastantes años después, cuando, perdida la salud, volvió a Sevilla donde murió el año 1588.

De 1585 a 1588 el P. Gil González fué Provincial de Andalucía, y entonces sería cuando el P. Diego Sánchez le contó en Sevilla su vocación, acaecida en 1580. De 1588 a 1592 el P. Gil González tuvo el título de Provincial de Castilla; pero, desde 1589, fué Visitador, primero de Castilla y luego de Toledo. Durante la visita de Villagarcía que hizo en 1589, debió de ser cuando más tiempo le trató el P. La Puente que, a la sazón, era allí Maestro de novicios y Vice-Rector.

La vocación del P. Diego Sánchez fué puesta, efectivamente, en la *Historia General de la Compañía* por el P. Sacchini, parte IV, lib. VIII, n. 93, con el título: *Jacobi Sancii vocatio mirabilis.* Aprovecha, sin duda, la relación del Pa-

ser de daño, avnque se sepa en Roma, y será de mucha gloria de Dios, si no se sabe, me a parecido referirla, de la manera que la oý contar algunas veçes al dicho Padre.

El Doctor Diego Sánchez, natural de vna aldea çerca de Seuilla, viendo que Gregorio 13 premiaua a los letrados, fue a Roma a pretender alguna prebenda.—Viuía exemplarmente y confessaua se a menudo en la Compañía, avnque tenía auersión a entrar en ella, por sólo pensar que se hazía en ella poca penitencia, y él deseaua hazer más. Succedió que se embiaron Padres de la Compañía a Ingalaterra, por orden de Su Santidad [2]. Supo esta impressa el Doctor, y mudó su pretensión en pedir le lleuasen a Ingalaterra los de la Compañía, con deseo de dar la vida por Cristo Nuestro Señor [3]. Dixéron le que no se podía esto hazer sin dar parte dello al Papa. Pidió a vno de los nuestros le negociase la licencia. El Papa, admirado de que en vn pretendiente español hubiese tanto fervor, quiso verle y hablarle. Fué el Doctor a dar cuenta de sus deseos al Sumo Pontífice; el qual, después de le haber oýdo, le dixo: ¿No os entraríades vos en la Compañía, para yr a esta impressa? Respondió el Doctor: Si Vuestra Santidad me lo manda, que es el Vicario de Cristo, yo lo haré, avnque nunca e tenido vocación dello. Respondió Su Santidad: No mandaré yo tal cosa, porque el estado de religión ase de tomar con mucha libertad; pero gustaré de que lo miréis y encomendéis a Nuestro Señor, pidiendo le luz de lo que os conuiene hazer. Partióse con esto, y fuése a la yglesia de S. Pedro [4], a vna capilla donde está el SSmo. Sacramento; y allí, con gran deuoción, hizo oración a nuestro Señor, diciendo entre otras cosas: Señor: Vuestro Vicario se inclina a que yo éntre en la Compañía, y yo no siento vocación dello. Si ha de ser para vuestra gloria, aparejado estoy a serlo; descubridme vuestra voluntad. Al mismo punto salió vna voz terrible de la parte donde estaua el SSmo. Sacramento que le dijo: *Esto de societate nominis mei.* Cayó en tierra de espanto, y sintió en sí dos marauillosos effectos que había obrado la voz: vno fué trocarle el corazón de modo, que ardía en deseo de ser de la Compañía; el otro fué comunicarle una sciencia infussa del santísimo nombre de Jesús, que le duró toda la vida, con tanta

dre Luis; y, refiriéndose al P. Gil González, escribe: Aegidius certe Consaluus, tum Assistens, qui haec ex ipsomet Sancio cognita vulgauit, neminem a se tam granditer tamque magnifice disputantem de mysterio Redeptionis auditum asserebat».

2. Hízose esta misión, el año 1580, y fueron enviados a ella, entre otros, los PP. Roberto Parsons, Enrique Garnett y Edmundo Campión. (*Historia S. I.* part. IV, lib. VIII, n. 82 ss.). Con esta ocasión de contar los comienzos de esta empresa, refiere Sacchini la vocación del P. Diego Sánchez, n. 93.

3. Recuérdese que, con igual deseo se dirigió a Inglaterra, años después, en 1606, Doña Luisa de Carvajal.

4. Sacchini, como quien conocía bien la situación de la Iglesia de San Pedro respecto del Palacio del Papa, escribe: «Nec mora: protinus in Sancti Petri Basilicam *descendit*; et ante diuinissimum Christi Corpus effundens cor suum» etcétera.

excellencia, que me dijo el Padre Gil González, con ser tan letrado, que nunca había oýdo hablar tan altamente de Cristo Nuestro Señor como a este Padre. Pidió luego la Compañía, y admitióle nuestro Padre General Everardo; y, como se cerrase la entrada en Ingalaterra, embiaron le después a Flandes [5], adonde trabajó mucho con los soldados, en el exército del rey D. Felipe. Sucedió que, con la frialdad de la tierra, cayó enfermo y fué necessario, para su salud, venir a España, a Seuilla. De la enfermedad resultó, andando el tiempo, perder la memoria de todas las cosas [6]; y ponderaba el P. Gil González que solamente le quedó memoria para hablar de Cristo Nuestro Señor como solía, hasta que murió.

Esto es lo que oí contar al P. Gil González, fielmente referido, y por verdad lo firmé de mi nombre.

En Villagarcía, 26 de Julio, 1599.

† Luis de la Puente †

Al dorso: † P. Asistente [tachado]

Carta del P. Luis de la Puente para la Historia.

De otra mano: Pontificado de Gregorio XIII e ricopiata: [otra mano] ingresus est Societatem 2 junii *1580*.

5. No figura el P. Diego Sánchez entre los *Varones ilustres* historiados por el P. Nieremberg. He aquí algunos datos de su vida que trae Sacchini en la parte V de la *Historia de la Compañía*, lib. VIII, nn. 156-164. Hecho el noviciado en Roma, fué enviado a Pont-a-Mousson, en la Lorena, en espera de ocasión para pasar a Inglaterra. Pero en enero de 1584 tuvo que salir de Inglaterra el embajador español Don Bernardino de Mendoza, y, con eso, se cerró la puerta a los españoles. Entonces, como dice el P. La Puente, el P. Sánchez fué enviado a Flandes donde a la sazón mandaba el ejército del Rey D. Felipe, Alejandro Farnesio. Perdida allí la salud, fué retirado primero a Verdún, luego, de nuevo a Pont-a-Mousson; de aquí a Milán y, por fin, a Sevilla, donde murió el 17 de febrero de 1588. Era entonces su Provincial el P. Gil González, que, poco después, como dijimos, pasó a ser Provincial de Castilla, y acaso impresionado por la muerte de tan santo varón, contó en Castilla su historia.

6. De esta falta de memoria escribe Sacchini: «Precatus a Deo est, ut omnem sibi patriae, propinquorum ac rerum terrenarum memoriam eriperet, quod ita est consecutus, ut aliquando jucunde ipsemet dixerit, plus sibi quam postulasset, datum. Ita enim memoriam amisit, ut statim a coena, ne id quidem recordaretur utrum coenasset: nec facere sacrum (statim ut inciperet memoria deficiente) posset».

VII

DISTRIBUCIÓN DIARIA

Tomada de la «Vida manuscrita», del P. Diego de Sosa, cap. 16, fol. 40r. y v.—El capítulo se titula así: «Cómo el P. Luis de la Puente fué visitador de algunos colegios para renouar la obseruancia religiosa, y algunas de sus virtudes, y cómo passaba el día».

Inmediatamente antes de la distribución se lee: «Acabada la visita de las casas y collegios que le tocaban volbió al de Valladolid, y allí prosiguió con sus santos exercicios y modo de vida. El modo como gastaba el día dejó en un papelito escrito de su mano: A la mañana, dice, lo primero oración». etc.—Como todas las citas de escritos del Venerable en esta Vida por el P. Sosa, ésta también se halla marcada de arriba abajo con una línea marginal del Notario que intervino en la compulsa.

El P. Cachupín copió esta distribución en el cap. XVII del libro I, que lleva este título: «De su disttibución ordinaria y exacción y constancia con que la guardó». En el Preámbulo dice: «Diversas fueron las distribuciones que guardó, según la diuersidad de estados que tuuo. De la que guardaba siendo Hermano estudiante, arriba se hizo mención, aunque por mayor, porque no llegó a mis manos. Aquí pondré la que guardó siendo ya sacerdote, la cual se halló entre sus papeles, toda escrita de su mano; y es la siguiente».

A LA MAÑANA.

Lo primero oración, con preparación, prevención de puntos, y en [a]cabándola, examinarla. Segundo: reçar, con prevención y acción de gracias, y de rodillas. Tercero: la confesión cada día, de la misma manera, con prevención, y acción de gracias. La misa, de la misma manera, con prevención y acción de gracias. Quinto: el estudio de la misma manera, con elevación del ánimo. Sexto: las confesiones que hiciere, con prevención, y elevación del ánimo. Séptimo: las demás ocupaciones que se me ofrecieren notables, de la misma manera, con prevención, y elebación de ánimc. Y todas estas cosas dichas, como las fuere haciendo, las tengo de

examinar en particular. Vltimamente las tengo de examinar todas en el examen de la comunidad.

A LA TARDE.

Primero: comer, con prevención, bendición, y acción de gracias con reverencia; y en acabando de comer, examinar cómo me he havido. Segundo: en la quiete, de la misma manera, con prevención, antes y después, acudiendo al Sanctísimo Sacramento; y en saliendo della; examinar cómo he estado allí. Lo tercero: Si reposare algún poco, de la misma manera, con prevención antes, y después.—Cuarto: las vísperas y completas, con prevención y acción de gracias.—Quinto: Maitines de la misma manera, con prevención, y acción de gracias.—Sexto: la lección espiritual, con prevención y acción de gracias.—Séptimo: el rosario con prevención y acción de gracias.—Octavo: El estudio y ocupación, o salida de casa, quando saliere, con prevención; y al fin de todas estas cosas, las tengo de examinar.—Lo mismo la letanía y el cenar, y la quiete, como se dijo en la mañana.

Cada vez que entro solo en el aposento, adorar y vesar la imagen del Crucifixo, y de nuestra Señora [1], y, quando me pongo a rezar, o estudiar; algo del rezo, tengo de tener los brazos en cruz, por vía de penitencia; y otro rato, al tiempo de estudiar.

1. Con esto se relaciona lo que dice el P. Cachupín (lib. III, cap. 14, n. 5) ponderando su piedad: «Tenía en su aposento puestas a trechos varias estampas de papel de la Santísima Trinidad, de Christo Crucificado y Sacramentado, de los passos de la Passión, de la Virgen Santísima, de los Apóstoles y de otros Santos sus deuotos; las quales, a horas señaladas, con gran ternura y deuoción iba besando y haziendo en cada vna su estación; y en particular, a las de Christo y la Virgen, las cuales besaba muchas más bezes. Estas estaciones notaron sus enfermeros y los que, entrando de repente en su aposento, le hallaban ocupado en ellas».

VIII

BREVE NOTICIA DEL P. JUAN DEL CAMPO

Tomada de la *Historia de los Colegios de la Provincia de Castilla,* del Padre Luis de Valdivia, t. III, págs. 281-282.—De ella, como él lo advierte, copió el P. Nieremberg lo que se lee en sus *Varones ilustres,* t. III, págs. 455-456 de la edición de Madrid; y t. III de la de Bilbao, 1889, págs. 57-59, entre los *Varones ilustres de la Misión de Filipinas.* Nieremberg modifica algo la redacción, en cosas accidentales. Nosotros damos el texto del manuscrito de Valdivia.

El P. Valdivia hace al P. Campo natural de Salamanca, y lo mismo repite Nieremberg. El P. Juvencio, en la Historia de la Compañía, parte V, lib. XXI, § 1, 4, pág. 665, dice que era natural de Sevilla, y de Sevilla le hace también el libro de entradas de Villagarcía. Nació en 1563.

Había estudiado, sí, en Salamanca con el P. Miguel Marcos. Pasó a Roma a pretender una prebenda; pero estando allí, «oyó, dice el P. Valdivia, una voz y palabra interior, que no le quedó duda sino que era de Dios, que le dijo se entrara en la Compañía». Era esto en 1587. Admitido allí mismo por el P. General Aquaviva, y vuelto a España en compañía del P. Miguel Marcos que había ido a la Congregación de Procuradores por Castilla en 1588, «después de haber estado algunos días en Salamanca y hecho donación de su hacienda a aquel colegio», fué enviado a Villagarcía en el verano de 1588, a la sazón que era allí Maestro de novicios y Vice-Rector el P. La Puente.

Desde este punto empieza la noticia que de él escribe el Venerable.

Como se ve por el texto, es una carta escrita al P. José de Acosta. No da Valdivia la fecha; pero debió de escribirse a fines de 1599 o principios de 1600, con ocasión de recogerse materiales para la *Historia general de la Compañía.* El P. José de Acosta estuvo propuesto para ordenar esos materiales, y ésa es, sin duda, la razón por que se dirigió a él el P. La Puente. Véase lo que, con el correo de 3 de abril de 1600 escribía el P. Aquaviva al P. Acosta: «Para otra ocupación me proponen la persona de V. R. algunos Padres de la Provincia de Toledo, que son el P. Visitador y el P. Ribadeneira: que es para poner en orden lo que para la Historia común de la Compañía sacaren de esas Provincias los particulares que en cada una dellas se han nombrado. Yo he respondido a los dichos, que ellos han hecho muy buena elección; y si V. R. se halla en disposición de aceptarlo, yo holgaré mucho dello, y podrá resolverlo con los dos Padres que he nombrado y con el P. Provincial de esa Provincia». Desgracia-

damente, no hubo lugar a resolución de ninguna clase: el P. José de Acosta había muerto el 15 de febrero de aquel mismo año 1600.

La frase que se lee en la carta: «Y todo el tiempo que después estubo *aquí*, en Villagarcía»; parece indicar que la carta se escribía desde aquella villa. El Padre La Puente estuvo en Villagarcía durante el verano y parte, al menos, del otoño de 1599, y también probablemente a principios de 1600, para suplir en el cargo de Maestro de Novicios al P. Diego de Sosa, elegido Procurador por Castilla en la Congregación celebrada en Medina del 23 al 29 de enero de dicho año 1600.

De ese tiempo pudiera ser la carta que reproducimos.

Señalóse sin encarecimiento este nouicio en vna rara humildad, modestia, obediencia, y en vnas grandes ganas de padecer; y embiándole en peregrinación [1] a León, se le apareció en el camino Christo nuestro Señor y le concedió vn don de oración continua y muy leuantada, con grandes ansias de padecer martyrio, y yr entre infieles a las Philipinas y China, para convertirlos a Nuestro Señor [2]; y todo el tiempo que después estubo aquí en Villagarcía, por casi un año [3], eran muy continuas las vissiones y reuelaciones que tubo, que no me he podido acordar de ellas; pero sé que con mucho cuydado las examinaba, y me parecía era Dios el que le guiaba.

De aquí fue embiado a Salamanca, a acabar sus estudios; y, sin perder punto del estudio, proseguía el don de oración, de que soy testigo; porque me hallé allí en cierta ocasión, y me dio parte de sus cosas, estando allí enfermo el Padre Alonso de Montoya, Viceprouyncial, y me vino a decir, que cuydase de su alma el Padre Montoya porque se hauía de morir. Y preguntándole yo cómo lo sabía, respondió, que, entrando en su aposento a visitarle, hauía visto tendido a la puerta un hombre amortajado y que hauía entendido que era el Padre Montoya. Y como lo dixo succedió, que murió dentro de ocho días [4].

1. Es una de las seis principales experiencias que San Ignacio exige de los novicios de la Compañía. V. Examen, cap. IV, nn. 9, 12, 20.

2. En el correo de 4 de setiembre de 1589 escribe el P. Aquaviva esta carta: «Al H. Juan del Campo, en Villagarcía.—Recebí vuestra carta, y con ella consuelo de entender que el Señor os conserve los buenos deseos de trabajar con que entrastes, que es señal que su Divina Majestad os ayuda en los santos, ejercicios del Noviciado. Lo que a esto tengo que deciros es que prosigáis como habéis comenzado a granjear mucha virtud y espíritu, como de verdad se requiere para tal empresa como la que deseáis; no contentándoos con cualquier grado de virtud, sino procurando de pasar siempre más adelante; que para su tiempo yo me acordaré de vuestros deseos; y si entendiere que será para mayor servicio divino emplearos en lo que deseáis, lo haré; aunque de vuestra parte es bien que estéis indiferente, como en la vuestra mostráis estarlo. El Señor os dé su santa y copiosa bendición, como yo se lo suplico y os lo deseo.»

Al P. Francisco Labata, Rector de Salamanca, se le dice, a 4 de set. de 1950: «V. R. diga al H. Juan del Campo, que recebí la suya, y que yo me acordaré de sus antiguos deseos, que ya sé los tenía antes de entrar, y con ellos entró en la Compañía».

3. Fué recibido en Salamanca el 31 de julio. La peregrinación a León se haría en el otoño, y a principios del curso siguiente, por San Lucas (18 de octubre), sería enviado a Salamanca, como después se dice.

4. En 1590 y 1591, el P. La Puente es Prefecto de las cosas espirituales en

Y diciéndole yo que no hiciese caso de tantas visiones, y andando el acongojado con esto, de si eran todas de Dios o algunas de su imaginación, le dixo Nuestro Señor en la oración: Cuando tienes hambre y te dan una rama cargada de fructa, ¿qué hazes? Y él respondió: Señor, cómome la fructa y arrojo la rama.—Dixóle Nuestro Señor: Pues esto as de hazer con estas vissiones: toma la fructa dellas, que son los deseos feruorosos de humildad, paciencia y otras virtudes, y séase cuya se fuere la vissión; no hagas tanto caso de eso [5].

De Salamanca fue embiado al collegio de Avila, adonde trabajó en nuestros ministerios con extraordinario feruor. Pidió yr a las Yndias Philipinas, porque este desseo le hauía siempre en su coraçón.

Esto es lo que me he podido acordar de este Padre; y sí me acordara de lo particular que con él me pasó, fuera cosa de mucho lustre para la historia de la Compañía» [6].

el Colegio de Salamanca, donde encuentra a muchos de sus novicios, entre otros al H. Juan del Campo. El P. Alonso de Montoya murió pocos días antes de Navidad, como dice el mismo P. La Puente en la Vida del P. Baltasar Alvarez.

5. Esta lección, casi con las mismas palabras, la copia el P. La Puente en la *Guía espiritual*, tratado I, cap. 23, § 2, sin nombrar sino a «un religioso». También se copia en el Preámbulo a ciertas visiones imaginarias que se hallaron escritas de mano del P. La Puente cuando éste murió y que se atribuyeron a él; pero tal vez son del H. Juan del Campo. Véase tratada largamente esta cuestión en el n.º siguiente, donde se reproducen esas visiones.

6. «Hasta aquí, concluye el P. Valdivia son palabras del Venerable Padre Luis de la Puente».

IX

VERDADES DESCUBIERTAS A CIERTA PERSONA EN VISIONES IMAGINARIAS POR VÍA DE COMPARACIONES Y SEMEJANZAS SENSIBLES

INTRODUCCION

Hállanse manuscritas en el capítulo 15 de la *Vida* del Venerable, escrita por el P. Diego de Sosa. El capítulo se titula: «De algunas verdades que Dios descubrió al P. Luis de la Puente por modo de visión en algunas semejanzas morales».

Directamente de ese manuscrito vamos a reproducir aquí esas visiones, ya que no ha llegado a nuestras manos el original autógrafo; pero antes será bien examinar el manuscrito mismo del P. Sosa y los fundamentos con que esas visiones se atribuyen al P. La Puente.

He aquí ante todo lo que sobre el particular nos dice el P. Sosa, al principio del capítulo citado:

f. 33r. «Entre otras cosas misteriosas que Dios nuestro Señor comunicó al Padre Luys, fueron vnas verdades morales, que dejó escritas de su mano en un quadernillo que se alló después de su muerte; las quales dice que descubrió nuestro Señor a una persona de la Compañía. / f. 33v /. Y no pone el nombre; Pero es cosa cierta haver sydo él la persona a quien se descubrieron. Y ay una raçón muy clara que lo convence, —además de que, si fuera otra persona, pusiera el nombre, pues para sí, como las tenía en secreto, no tenía inconveniente; y como era él, por su humildad no lo quiso poner.—Pero la raçón principal es que, en vna de las mismas visiones, dice que de repente se descubrió a la misma persona a quien se havían manifestado las visiones, la intelligencia della; y esta intelligencia la fué poniendo el mismo Padre a la margen en membrete, con su reclamo, por las letras del A.B.C., correspondiendo la letra de la intelligencia a la letra que ponía en el cuerpo de la visión; y si fueran agenas, quien le dió el memorial le diera la declaración todo junto. Pero a él se le hicieron las visiones, y después se le manifestó la intelligencia.—Y en las mismas visiones pone algunos de los sentimientos que en su Memorial dejó escritos y, quando nuestro Señor se los comunicaba, los iba apuntando, como en él dice.»

El mismo P. Sosa, en la declaración que hizo en 1625, autorizada después en el Proceso de Valladolid de 1629, contestando a la pregunta 9 del Interroga-

torio: «Si saben o han oído decir que tuvo muchas revelaciones...», dijo lo siguiente: «Que a sus manos vinieron vnos papeles todos de letra del Venerable P. Luis de la Puente, de ciertas visiones morales muy extraordinarias que hiço Dios nuestro Señor en la oración a vna persona espiritual; y que a la margen dice que era de la Compañía. Y estos papeles los tenía muy guardados y en secreto. Y dice este testigo que tiene para sí por cosa cierta y sin duda, que estas visiones se las mostró nuestro Señor a él para bien de las almas que trataba; porque, a ser otra [persona], pusiera el nombre como puso que era de la Compañía; especialmente teniendo los papeles tan guardados.—Y que, lo segundo, le persuade lo mismo el tenerlos de su letra.—Y lo tercero, porque las allegorías que se le mostrauan en las visiones, las declara y lo que significaban; y dice que la declaración la descubrió nuestro Señor a la misma persona, algún tiempo después de las visiones. Y esta declaración no la pone en el cuerpo de la visión, sino a las márgenes, como glossa, por las letras del A.B.C., que corresponden [en] la glossa al texto. Y se ve que primero escriuió la visión, y después la declaración, cuando se la manifestaron; y no se sabe que estas visiones se hayan hecho a otra persona, ni él jamás lo declaró. Y dice este testigo que estas visiones son admirables, y dan gran luz para guiar las almas a la perfección...» (Proceso de Valladolid, *Declaraciones adjuntas,* fol. 20r. y v., n. 9).

Por estos testimonios del P. Diego de Sosa consta, desde luego, que las visiones de que se trata se hallaron a la muerte del V. P. Luis escritas todas de su mano, en un cuadernillo que guardaba con mucho secreto, «entre los más occultos y secretos suios», dice el P. Cachupín (lib. III, cap. 7, n. 4).

Ese cuadernillo, o papel, que el mismo P. Cachupín dice haber tenido en sus manos y leído en Valladolid en su original (ibid., n. 6), era distinto del llamado Memorial, como se ve por el texto del P. Sosa: «Y en las mismas visiones pone algunos de los sentimientos que en su Memorial dejó escritos». Así habrá de entenderse lo que sobre este particular escribe el P. Cachupín: que, «en dicho papel, se hallaban algunos sentimientos de su Memorial».

Esta misma distinción parece indicarse en la noticia de que esos papeles los preparaba el P. La Puente para incorporarlos a su *Exposición moral de los Cantares.*—«También hay otra raçón bien fuerte [para creer que las visiones son de él], —escribe el P. Sosa, aunque después tachó lo escrito—, y es que havía començado a hacer vn prólogo de estas visiones, para incorporarlas en el libro que yba haciendo sobre los Cantares». Y un poco más abajo: «El librito dice assí, dejando el prólogo». Por su parte Cachupín escribe: «Bien que, como este papel le escriuió con intento de sacarle en sus Cantares, haciéndole para esto su caueza, título y prólogo, pudo ser esta la causa de no poner en él su nombre, aunque le puso en el *Memorial,* porque le hazía para sí solo, sin intento de sacarle a luz.»

A este papel tal vez alude el P. Pellicer en su declaración de 1625, por estas palabras: «Aun en los vltimos días de su vida, quando por sus muchas y graves enfermedades no le dejaban levantar de la cama y apenas podía dar paso, y quando no podía ver ni escribir sin grande trabajo, los ratos que sus enfermedades le daban lugar, le ocupaba en componer algunas obras del servicio de Dios; y en este tiempo perficionó los libros de los Cantares con unas addiciones que les hizo, y les dejó en estado perfecto para imprimir» (Proceso de Valladolid, *Declaraciones adjuntas,* fol. 33r., n. 11).

Todo lo dicho parece indicar que el texto de las visiones no se hallaba en las primeras páginas del librito del *Memorial,* que hoy se abre por la página 41. Si hubiera sido así, no dejaran de consignarlo abiertamente Sosa y Cachupín;

porque el hecho haría muy probable su tesis de que las visiones son del P. La Puente.

¿Qué pensar de dicha tesis?

Desde luego confiesa Cachupín que, al hallarse el papel en cuestión, «vuo grande duda sobre si el sujeto de quien allí se hablaba era el mesmo Venerable Padre; inclinándose muchos a que era él», por las razones apuntadas del P. Sosa.

Las razones, en verdad, no son apodícticas, ni mucho menos.

La de que el siervo de Dios preparara esas visiones para incorporarlas a su Exposición de los Cantares, la tachó el mismo P. Sosa, con razón, pues más bien prueba lo contrario.

La que él considera como principal es «que, en vna de las mismas visiones, dice que, de repente, se descubrió a la misma persona a quien se havían manifestado, la intelligencia dellas», suponiendo que esa manifestación se hizo algún tiempo después de la visión, y que la declaración llegó al Padre aparte, y por eso la puso al margen. El P. Cachupín, generalizando, supone «que al sujeto a quien las visiones se hicieron se le hauía dado su explicación después de auerlas tenido»; cosa en verdad peregrina, si se supone que pasa algún lapso de tiempo entre la visión y la inteligencia. Las palabras que pueden dar fundamento a esta manera de arguír, son únicamente, en el texto publicado por el P. Sosa, las siguientes que se ponen al fin de la visión señalada como primera: «*Aquí cesó la visión, y se asentó la intelligencia*». Esa inteligencia es la que en el cuadernillo se ponía al margen con llamadas por A.B.C.; lo cual sólo se hace en esta visión, y eso prueba que a ella alude el P. Sosa. Pero de esas palabras mal puede sacarse que entre la visión y la inteligencia mediara algún lapso de tiempo.

Como, a pesar de los indicios apuntados, persistiera en realidad la duda acerca del sujeto a quien debían atribuirse las visiones, «acordaron los Superiores a cuias manos llegó [el papel], dar parte de todo a la virgen Doña Marina de Escobar, suplicándola lo encomendase a Dios, y le pidiese se sirviesse su Magestad de descubrir la verdad para gloria suia y de su siervo» (Lib. III, cap. 7, número 4).

Aventurado, sin duda, era el método de investigación, aunque explicable dadas las relaciones que mediaban entre Doña Marina y el P. La Puente, y también entre Doña Marina y todo lo que a los Padres de la Compañía de Jesús interesaba. La misma Doña Marina, en su declaración de los Procesos de Valladolid, nos cuenta lo que ocurrió en este asunto.

«Fue, dice este Venerable Padre, singularmente recatado en sus cosas y encubridor de sus grandes virtudes y de las mercedes que reciuía de Dios. Y assí,, viviendo el dicho Venerable Padre, solamente supo esta testigo, que le comunicó algunas reuelaciones que el Señor auía hecho a vna persona; pero nunca le dijo quién era la tal persona, ni esta testigo lo supo. Aunque, auiendo dejado el dicho Venerable Padre escritas de su mano algunas reuelaciones, sin decir a quién se auían hecho, sino dando a entender que la persona que las auía tenido era de la Compañía de Jesús, dudando los Padres a cuias manos auía venido aquel papel si se haría mención de ellas en la Vida que del Venerable Padre se auía de escribir, y auiendo sido esta testigo de parecer que no se hiciesse mención de ellas, y auiendo juzgado lo mismo otras personas entre quien se comunicaba este punto, pareció qué era acertado consejo encomendarlo a nuestro Señor y pedir a su Magestad luz para acertar con la verdad».—Bien razonable y discreta, por cierto, se muestra en todo lo que aquí dice Doña Marina. Oigamos el final del suceso: «Ultimamente, dice esta testigo que la

mandó su confesor que tratasse este negocio con muchas veras con nuestro Señor, y le supplicasse descubriesse lo que en esto auía y lo que se deuía hacer. Y leuantándose el dicho confessor para decir missa en el oratorio, después de auer dado la comunión a esta testigo, obedeciendo a lo que su confessor la auía mandado, el mismo Señor fué seruido de manifestarla que el dicho Venerable P. Luys de la Puente auía sido la persona a quien se auían hecho las dichas revelaciones. Y dice esta testigo que el Santo Angel de su guarda la dijo después, quán acertadamente se auía procedido en encomendar tan de veras a nuestro Señor este negocio, no tomando otra resolución». (Proceso de Valladolid, fol. 88v., n. 9).

Libre es cada cual para pensar lo que crea más probable acerca de esta revelación de Doña Marina. Por mi parte declaro que tengo fe ciega en el buen espíritu de aquella gran sierva de Dios, puesto que tan de lleno le aprobó el Padre La Puente. Y sin embargo, pienso que, en esta ocasión, aunque ella obedecía, el que la mandaba tal vez no procedía con toda la discreción y rectitud que en casos semejantes se ha de procurar.

Si prescindimos de esa revelación, no es fácil deducir, al menos con la certeza con que lo afirman los PP. Sosa y Cachupín, que las visiones fueran del Padre La Puente, sino más probablemente lo contrario. Desde luego no lo prueban con esa certeza los argumentos que hacen dichos Padres, como hemos visto. Pero, además, uno y otro parecen estribar en último término, en que el P. Luis dice, según ellos creen, que esas visiones las tuvo una persona de la Compañía: «*Las quales,* escribe Sosa, dice que descubrió nuestro Señor *a vna persona de la Compañía*». Lo mismo supone el P. Cachupín cuando dice: «Porque, como entre los papeles del V. P. se vuiese hallado vno todo escrito de su letra en que se trataba de hablas, reuelaciones y algunas visiones que auía tenido vn sujeto de la Compañía, callando su nombre» etc.

El único pasaje del manuscrito llegado a nosotros, donde se habla de persona de la Compañía, y en el que manifiestamente se apoya el P. Cachupín, es el preámbulo que hemos de copiar aquí por entero, porque tal vez en él se halla la clave del problema que examinamos. Dice así en el manuscrito del P. Sosa: «Una persona (*y a la margen diçe de la Compañía*) que tenía muchas visiones ymaginarias en la oración y reuelaciones y ablas, y dudaba sy eran de Dios o no, con lo qual andaba afligida, oyó que le decían en la oración: Cuando te dan un ramo cargado de fruta, como guindas, lo que haces es coger la fruta para comerla o guardarla y luego echas de tí el ramo. Así de esas visiones y reuelaciones de que dudas, coje la fruta que es las verdades, affectos y deseos que traen para reformación de tu vida; y luego, hecha de tí el ramo de la visión, no haciendo mucho caso de ellas, séase de quien se fuere; y con esto tendrás paz, y librarte has de engaños» (Fol. 33v. y 34r.).

Tanto el P. Sosa, como el P. Cachupín, como también Doña Marina, entienden que la persona de la Compañía a que alude aquí el P. La Puente es la que tuvo las visiones que en el papel del P. Luis se refieren a continuación. En realidad no lo dice el P. La Puente; y pudiera muy bien suceder que no fuera así, sino que la persona del preámbulo fuera una, y otra el sujeto de las visiones.

Ciertamente contra lo que entendieron Sosa y Cachupín y, según parece, cuantos examinaron esos papeles, la persona de que se habla en el preámbulo no es el P. La Puente.

El P. Cachupín, después de copiar a la letra ese preámbulo, dice refiriéndose al P. La Puente: «Donde se ve, que le visitaba Dios con muchas visiones ima-

ginarias, y ilustraba con sus reuelaciones, y fauorecía con sus hablas. El símil del ramo de gunidas es el mesmo que trae en su *Guía espiritual,* tratado primero, capítulo veinte y tres, y nosotros le truximos en el libro primero desta historia, capítulo quinto, número quarto, tratando del principio de las tablas de Dios deste ilustre varón». En efecto da Cachupín allí por seguro que esas palabras se dijeron al P. La Puente en el año de tercera probación, remitiendo así mismo a la *Guía espiritual,* tratado I, cap. 23, § 2, «donde trae, dice, este caso como sucedido a un religioso, sin decir quién era; aunque de lo que dexó escrito de su mano se sacó que era él».

El texto aludido de la *Guía espiritual* dice de este modo:

«Y si dudares de qué espíritu procede [el movimiento interior], has de hazer lo que dixo Cristo nuestro Señor a vn religioso que andaua congoxado por no saber si eran de buen espíritu las hablas que sentía; y para sosegarle, hízole esta pregunta: Quando tienes hambre y te dan vna rama cargada de fructa, ¿qué haces? Respondió él: Como la fructa, y luego echo de mí la rama».—Pues esto mismo (dize) has de hazer en estas dudas de las hablas interiores que sientes, comiendo la buena fructa que te offrecen y exercitando las obras conocidamente buenas que te inspiran; y después, no hagas más caso dellas, para librarte de engaños».

¿Quién fué el religioso «congoxado», a quien el Señor dió esta lección? El P. Cachupín supone que el P. La Puente. «El qual, —dice de él después de referirse al pasaje de la *Guía* que acabamos de copiar—, aunque fué el sujeto de estos fauores, quando habló de ellos en su *Guía espiritual,* ni aun quiso decir que la persona a quien se auían hecho era de la Compañía, acaso por quitar toda ocasión de discursos y estar más lejos de pensar que era él, como se puede creer de su profunda humildad. Pero no lo consiguió, porque muchos entendieron que era él. Y pudo ser que, porque advirtió esto, después de auer escrito este papel [el de las visiones] con su título, preámbulo y algunas visiones a propósito de lo que iba comentando sobre los Cantares, se retirase de sacarle a luz, por no confirmar lo que se auía dicho...».—Si las «addiciones» a los libros de los Cantares de que habló el P. Pellicer contenían estos visiones, la razón de no publicarlas fué, sencillamente, que le faltó la vida. Pero, en todo caso, las conjeturas del P. Cachupín, son infundadas, pues por el mismo P. La Puente sabemos que el religioso de que habla en la *Guía espiritual* no es él, sino su novicio el P. Juan del Campo, como consta por las palabras de la carta al P. Acosta que se copian en el n.º VIII: «Y todo el tiempo que después estubo aquí en Villagarcía, por casi vn año, eran muy continuas las vissiones y reuelaciones que tubo, que no me he podido acordar de ellas. Pero sé que con mucho cuydado las examinaba, y me parecía era Dios el que le guiaba... Y diciéndole yo, que no hiciese casso de tantas vissiones, y andando él acongojado con esto, de si eran todas de Dios, o alguna de su imaginación, le dixo Nuestro Señor en la oración: Cuando tienes hambre y te dan una rama cargada de fructa, ¿qué haces? Y él respondió: Señor, cómome la fructa, y arrojo la rama.—Díxole nuestro Señor: Pues esto as de hazer con estas visiones: toma la fructa dellas que son los deseos feruorosos de humildad, paciencia y otras virtudes, y séase cuya se fuere la vissión; no hagas tanto caso de eso».—Todavía, al fin de su carta añade el P. Luis estas palabras, que pueden ser de interés en la presente cuestión: «Esto es lo que me he podido acordar de este Padre; y si me acordara de lo particular que con él me pasó, fuera cosa de mucho lustre para la historia de la Compañía».

No es posible dudar, en buena crítica, que el religioso congoxado de la *Guía espiritual* es el mismo de la carta al P. Acosta, es decir el P. Juan del Campo,

Y el mismo también es el del Preámbulo a las visiones que examinamos, sin género de duda; no el P. La Puente.

Y entonces, las visiones que vienen después del Preámbulo, ¿serán también del P. Juan del Campo? ¿Logró al cabo el P. La Puente recordarlas «acordarse de lo particular que con él le passó»? No es posible pensar en esta solución. Son tan particulares las circunstancias con que esas visiones se cuentan, que sólo parece pudieran conocerse por algún escrito del interesado. No sería extraño, en verdad, que algún Superior hubiera mandado al P. Campo escribir las cosas extraordinarias que por su alma habían pasado, y que ese papel llegara a manos del P. Luis, precisamente con ocasión de lo que acerca de él escribió al P. Acosta.

Pero tampoco hay inconveniente en que las palabras del Preámbulo se refieran al P. Juan del Campo, y las visiones sean del P. La Puente, o de otra persona.

Del texto mismo de las visiones, poco se puede sacar en limpio respecto a esta cuestión.

Desde luego parece que el sujeto es un varón; en algunas, manifiestamente. El P. Cachupín tiene cuidado de emplear siempre el género masculino, aun en pasajes donde el P. Sosa emplea el femenino, que son muchos, v. gr., en toda la visión 4.ª y 5.ª. Pero la razón en el P. Sosa es que sobreentiende la palabra «persona», expresada al principio de la visión o tal vez en la visión anterior. En la visión quinta, el mismo P. Cachupín pone esta palabra al principio, donde el P. Sosa no la trae, con lo cual ya toda la visión está puesta en sujeto femenino. Pero claramente en la segunda visión escribe el P. Sosa: «Pareciéndole, que era grande la misericordia que con El se había vsado». Y en la tercera: «Y todos tenían el braço levantado para descargar el golpe sobre EL».

Al principio de la visión primera parece decir claramente: «Deseando *vno* buscar...»; aunque el *vno* está tachado. El P. Cachupín pone: «Deseando *vna persona*». Ese indeterminado *uno* pudiera indicar que no todas las visiones son del mismo sujeto. Pero en la 4.ª escribe el P. Sosa al principio: «Estando vn día en la oración, era fuertemente *esta persona* combatida» etc. lo cual parece significar que en las anteriores se trata de la misma. Y al principio de la 7.ª: «Estando muy afligida y desconsolada y desconfiada *esta persona*...»; con lo cual queda relacionada esta visión, que es la última, con las anteriores.

Podemos, pues, dar como muy probable al menos, que las revelaciones se hicieron a una sola persona, y que esa persona era varón.

¿Era religioso? Así pudiera indicarlo aquella frase que se lee en la visión 6.ª: «Y no haciendo caso de las riquezas del mundo, *como de cosa ya dejada y puesta debajo de los pies*».—Menos significativa parece aquella otra de la visión 5.ª: «Parecióle que por todas las riquezas y regalos del mundo, no trocara aquel camino [asperísimo, del seguimiento de Cristo] *ni se volviera a su casa*». Al principio de la visión se dice: «Parecióle que llamaban a la puerta de su casa». Era Jesucristo, y el alma sale en busca de él.

Dos veces se habla de la *misa*. En la visión primera: «Deseaba limpiar este templo, *para que digesen misa*». El templo es la misma alma con las potencias por altares. Aun así, diríamos que quien esto escribió no era sacerdote.

En la sexta: «Estando un día *en la missa, meditando aquel mysterio*, parecióle estar en la presencia de Dios Padre, el qual traía tres tiendas riquísimas...». Tampoco parece se ha de entender que la persona de que se habla estuviera diciendo misa.

Si las visiones fueron del P. La Puente, habría que ponerlas, por tanto, antes del sacerdocio.

Por otro lado, pudiera pensarse que el que escribe rezaba el oficio divino. En la visión 4.ª dice que, estando un día en oración y sintiéndose esta persona combatida de toda clase de malos pensamientos, sin que bastaran a disiparlos otras diligencias: «encendida en ferbor dijo: «Pues no me queréys dejar, yo os mando de parte de Dios que todos vosotros y quantos ay en el mundo y en el [in]fierno *vengáys* y juntamente conmigo *adoréys al Señor, que es nuestro Dios y merece ser adorado: Venid y postrémonos delante dél y alabémosle con psalmos, confesando su gloria y gran poder. Venid; humillémonos delante dél, y cantemos que es el Rey de los Reyes y Señor de los señores, y todos los fines de la tierra están en su mano*».

Ciertamente, no excede esta cita la capacidad de un Hermano escolar de la Compañía, v. gr., del H. Juan; mucho más, si había sido novicio e hijo espiritual del P. La Puente, que tenía especial devoción con esas palabras del Invitatorio de Maitines, y con el sentimiento de adoración en ellas encerrado.

Esta pudiera ser una razón interna para creer que, en efecto, las visiones son del P. La Puente; y a ella tal vez aluden los PP. Sosa y Cachupín, cuando dicen que «en las mismas visiones pone algunos de los sentimientos que en su Memorial dejó escritos». Este, y el de la imitación y seguimiento de Jesucristo en pobreza y desprecios son acaso los más característicos; aunque ninguno de los dos se hallan en los *Sentimientos* con el matiz que aquí tienen. Pero no hay duda que el sentimiento de adoración y, en concreto, el contenido en las palabras del *Invitatorio*, es típico del P. La Puente. Véase en el P. Cachupín (lib. II, cap. 12, n. 4) el testimonio del P. Juan de Benavides; y baste copiar aquí el del P. Lucas Carrillo: «Si le pidiesen dice, una definición de quién era y qué cosa era el Padre Luys de la Puente, dijera que la misma deuoción, adoración y culto diuino... Las oras canónicas, las rezaua con tanto feruor y deboción, que los que algunas vezes rezauan con él sentían sus corazones abrasados con los rayos del fuego de amor que ardía en el suyo. En llegando algún verso que tratase de adorar a Dios, como el Ynuitatorio a los Maytines y en el salmo *Venite exultemus Domino, Venite, procidamus ante eum*, se arrojaua y postraua a la tierra, que parezía se quería undir, y hazía otras actiones de adoración, umildad y reuerencia delante de Dios tan profundas, que en ellas se hechaua de ver euidentemente la grandiosa estima que tenía de Dios y el reconocimiento de la soberana magestad y grandeza, y el vajísimo concepto que tenía de su propia vileza. Y así, se desacía y anonadaua delante de Dios, deseando ymitar a aquellos serafinaes de Ysaýas, cuya figura trahía muchas vezes a plática. Y en sus libros, también se hechará de ver, quando abla deste afecto de la adoración, quán ympreso lo tenía en el alma».—En efecto, para verlo, no hay sino leer el capítulo VIII, tratado I, de la *Guía espiritual*, que se titula: *De la interior adoración y reuerencia en la presencia de Dios, y cómo ha de acompañar todos los actos de la oración; y vn modo de orar exercitando sus propios actos*».

En la misma visión 4.ª, se escribe al fin: «Por ventura era el Angel el del caballo blanco». El del caballo blanco desbarataba un ejército de moros que representaban las vagueaciones de la oración. Expresamente, en los *Sentimientos*, n. 29, nos dice el Padre que acudía al ángel de la guarda «en las necesidades y en las distracciones de la oración». Pero, francamente, toda la descripción de esa espiritual batalla, y lo mismo la de la guerra de los pensamientos e imaginaciones que se hace al principio de la Visión, como varias, o muchas otras cosas de las diferentes visiones, no cuadran, a mi juicio, al espíritu y manera

de ser del P. La Puente, aunque reconozco que es muy delicado y difícil juzgar los estados interiores de una alma en quien Dios obra, y también, que, en sus años mozos, había de ser algo distinta la psicología de nuestro Venerable.

Si no mediara la revelación que se dice hecha a Doña Marina, yo desde luego me inclinaría a no considerar estas visiones como del P. Luis. Y si se admite que fácilmente pudo llegar a manos del Venerable alguna relación de lo que pasó por el alma del P. Juan del Campo, a quien sin género de duda se refiere el Preámbulo, me inclinaría a pensar que las visiones son del P. Juan del Campo.

* * *

Todavía nos queda por examinar un punto enojoso respecto al texto mismo de estas visiones.

Con toda certeza se puede asegurar que el escrito del P. La Puente no ha llegado a nosotros sino truncado.

Por de pronto el P. Sosa, como él mismo dice, empezó por «dejar», es decir, por suprimir el Prólogo: «El librito dice así, *dejándo el Prólogo*», se lee al fin de los renglones tachados a que antes se aludió; e inmediatamente se copia el título y el «Preámbulo» distinto, por consiguiente, del Prólogo.

Pero además del Prólogo se suprimen en la copia del P. Sosa las tres primeras visiones, de las diez que contenía el escrito original del P. Luis.

La supresión consta en el mismo manuscrito del P. Sosa, puesto que, en las tres últimas visiones, al lado del número de orden actual —5.ª, 6, 7—, aparecen claramente, tachados, los primitivos, a saber: 8.ª, 9, 10; y en todas las demás se ven rastros manifiestos de la corrección.

¿Quién hizo esta susprensión y por qué se hizo?

No debemos pensar que la hiciera el mismo P. Sosa, aunque de letra suya es la segunda mitad del Preámbulo que se hubo de copiar en caracteres más menudos para empalmar los actuales folios 33v y 34r. No hay sino compararla con la de los primeros folios de la *Vida* que, por declaración unánime de los testigos de 1661, están escritos de letra del dicho Padre.

¿Por qué se hizo esta susprensión? ¿Acaso porque el texto de las tres primeras visiones no correspondía al concepto de pureza y de santidad en que siempre se tuvo al P. La Puente? Cuatro renglones cuidadosamente tachados quedan todavía, del final de la tercera visión, al principio del actual folio 34r. Con un poco de paciencia, a través de las tachaduras se leen estas palabras: (faltas) «veniales por las quales caen poco a poco aun en mortales; y las caydas graves les abren los ojos para conocer la ofensa de Dios y sus males; cuyo remedio está en la penitencia y en acudir a las llagas de Jesucristo crucificado para que ¿los salbe?»

Nada hay, ciertamente, en estas palabras que pueda menoscabar la gloria del P. Luis. En todo caso, de su inocencia, limpieza y pureza virginal consta seguramente por testimonios irrefragables. Lo que sí confirman dichas palabras es la idea que sugieren las otras visiones, de cierta gradación en ellas, correspondiente a las diversas etapas de la vida espiritual, al menos de la vía purgativa e iluminativa.

Pero acaso esos cuatro renglones, mal borrados, nos pongan en camino de hallar la prueba decisiva de que las visiones no las tuvo el P. La Puente y un indicio muy probable de que se han de atribuir al P. Juan del Campo: y acaso nos indiquen también que quien inutilizó esas primeras páginas fué el mismo P. La Puente. Véase el fundamento de estas conjeturas.

En el tratado III, cap. VIII, § 2, de la *Guía espiritual,* pónese el P. La Puente a explicar de propósito cómo las figuras imaginarias infundidas por Dios «son muy diferentes de las que nosotros por nuestra industria formamos en la imaginación». Y después de señalar varias diferencias, añade: «Mas, porque cosas tan delicadas se entienden mejor por exemplos, pondré aquí dos o tres nueuos y muy prouechosos *de cierta persona ya difunta, que tenía muchas destas visiones, de cuya verdad y virtud estoy seguro,* porque concurrían en ella las señales que se pusieron en el primer tratado», al hablar de la discreción de espíritus (caps. 23 y 24).

Son tres las visiones que en ese capítulo VIII se ponen; y parecería claro, de buenas a primeras, que no hay que pensar en que esas tres visiones sean precisamente las que faltan en el manuscrito del P. Sosa, si ya no suponemos en éste y en el P. Cachupín y en todos los que pudieron comparar ambos textos, un olvido casi inconcebible de lo que en ese párrafo de la *Guía espiritual* se escribe. Pero es el caso,que el final de la segunda visión de la *Guía,* no deja de tener su parecido, y más que parecido, relación estrecha con el final que nos queda de la tercera en el manuscrito primero del P. Sosa. Júzguese por las siguientes líneas de la *Guía espiritual.* «Otra vez, le mostró Nuestro Señor *el estado de la alma tibia* que trata de oración sin mortificación, viendo en medio de un grande campo un cimiento muy hondo y fuerte y blanco como de marfil». Cristo nuestro Señor, en figura de hermoso mancebo, invita al alma a levantar sobre ese cimiento un gran palacio, aprontando para ello los materiales necesarios. Pero el alma, contenta con mirar al Señor, no le obedece. Aquel cimiento se va cubriendo entonces «de poluo y paja que traýa el viento; y, de quando en quando, se leuantauan vnos remolinos de polvareda que se le hazían perder de vista. Y otras vezes venían vnos diluuios, que con sus corrientes traýan inmundicias; con las quales vino el cimiento a cubrisrse casi del todo, naciendo encima muchas malas hieruas. Y llegó a estar tan cubierto, que sólo veýa lo que tomaban los pies de aquel hermoso mancebo; al qual se le encubrió de repente vn remolino, quedando todo el cimiento lleno de vasura...».—Afligida el alma empieza a clamar al Señor pesarosa de su pereza y con resolución de allegar los materiales para el edificio.—«Y estando en estos propósitos, dice literalmente el relato, se le dió la intelligencia de la visión. Porque aquel cimiento significaua la virtud de la fe y los demás hábitos de las virtudes que Christo nuestro Señor infunde en el alma por el Baptismo, con desseo de que se edifique en ella un rico palacio de altissima perfectión, cooperando en traer los materiales, que son la observancia de los diuinos preceptos y consejos, en virtud del mismo Señor que es el principal artífice desta obra. Pero muchas veces el alma, aunque gusta de meditar los mysterios de Christo, es tibia en imitarle y obedecerle; y descuydándose en esto, poco a poco se van los hábitos de las virtudes escureciendo con *peccados veniales,* enturbiándose los ojos del alma para no ver ni conocer como solía a su Saluador. Y alguna vez en castigo desta tibieza, permite Nuestro Señor *que caya en algún peccado mortal* que lo mancha y borra todo, y destruye la gracia y charidad, y dexa sólo el cimiento de la fe y de la esperança. Pero la diuina misericordia se apiada della, y buelue a tocarla con su inspiración, y halla caue sí la piedra, cal y arena de la contrición, confesión y satisfacción con que pueda reparar la quiebra passada, y començar de nueuo el edificio, clamando al Saluador que se le descubre por la fe y la está prouocando *a que acuda* a las aberturas y concauidades de *las llagas de sus pies y manos y costado, en que está todo su remedio,* para començar y acabar el edificio con la altura y grandeza que al principio se le auía mostrado».

Si se mira con atención, se verá, que las cuatro líneas borradas en el manuscrito del P. Sosa, contienen en síntesis lo mismo que estas últimas de la *Guía espiritual*. En ambas partes se enseña que a veces el Señor, por los pecados veniales o por la tibieza, permite que el alma venga a caer en pecados mortales; y, que estas caídas le abren los ojos para conocer la ofensa de Dios y sus males, con que se mueve a buscar el remedio en las llagas de Jesucristo Crucificado. Esta mención expresa de las llagas de Jesucristo en una y otra redacción puede mirarse como un rasgo característico. Ciertamente, en el manuscrito del P. Sosa la exposición está mucho más comprimida, como lo está también, en el *Preámbulo*, la parte que corresponde a lo que se dice del religioso «congoxado» en la *Guía espiritual*. Pero la idea, y aun algunas expresiones, son idénticas.

Tendríamos, según esto que esa visión segunda de la *Guía espiritual* habría sido la tercera del manuscrito primero del P. Sosa. Después de ella ciertamente no caería mal aquel título: «4.ª Visión: de lo mismo y del estado tibio». Aun la imagen del templo en esta visión parece tener alguna analogía con el palacio de que se habla en la visión de la *Guía*. Y en general puede asegurarse que el corte y estilo de unas y otras visiones son iguales. Aunque supongamos que el P. La Puente, al trascribirlas, las retoca, no parece justo suponer que hubiera dos almas, dos discípulos del P. La Puente, o el P. La Puente mismo y un discípulo suyo, a quien el Señor se comunicara en forma tan parecida.

Si el argumento que acabamos de hacer es concluyente, entonces manifiestamente las visiones del manuscrito del P. Diego de Sosa no son del P. La Puente, puesto que manifiestamente no lo son, por dicho del mismo Padre, las de la *Guía espiritual*.

Estas, nos dice el Padre, fueron hechas a cierta persona difunta ya en la primera mitad del año 1608 (la licencia para imprimir la *Guía* es de 14 de setiembre de dicho año); que tenía mucha frecuencia de esta clase visiones; y de cuya verdad y virtud él estaba seguro.

Todas estas circunstancias se verifican en el P. Juan del Campo, a quien, como hemos visto, se refiere sin duda ninguna el Preámbulo del manuscrito del P. Sosa. Del P. Campo nos dice expresamente el P. Luis que era hombre de rara virtud ya en el noviciado; que eran muy continuas las visiones y revelaciones que tuvo; y que le parecía que era Dios el que le guiaba. Por fin consta que, pasado a Filipinas, como había pedido ya en el noviciado, murió el 11 de agosto de 1596 (Sacchini, *Hist. S. J.*, p. 5.ª, lib. XXI, § 1, n. 4).

No sabemos de otra persona cuya conciencia gobernara el P. La Puente a quien con igual certeza se puedan aplicar estas tres condiciones.

Si, además, se admite como probable, que es una misma la persona de las revelaciones de la *Guía* y la del manuscrito del P. Sosa, tenemos que esa persona ha de ser varón y probablemente religioso.

Júntese a todo esto la referencia del Preámbulo, y se concluirá, al menos con gran probabilidad, que las revelaciones en cuestión se hicieron al P. Juan del Campo.

Aunque, en 1600, el P. Luis no pudiera acordarse de ellas, ni de lo particular que con él le pasó, pudo muy bien suceder, que, andando el tiempo, llegara a sus manos algún escrito del Padre en que se consignara. Nada extraño sería que el mismo P. Juan del Campo por impulso propio o por orden superior, hubiera escrito algo de lo que pasaba por su alma y que, precisamente la carta del P. La Puente acerca de él copiada aquí antes, hubiera dado ocasión a que se le comunicara ese escrito de su antiguo hijo espiritual.

Cuando el P. Luis escribía la *Guía espiritual,* al tocar el punto de las visiones imaginarias utilizó, como ejemplo, las tres primeras visiones de este escrito, cuyo contenido, como se ve por la cita del ramo de guindas, tenía muy presente; y entonces, por una u otra causa habría desaparecido de él esa parte. Si la explicación no satisface habría que decir que fué el P. Sosa quien por motivos desconocidos prescindió de esas tres primeras visiones como prescindió del Prólogo.

* * *

Como ya se indicó más arriba, el P. Cachupín publicó estas Visiones en la *Vida* del P. La Puente, lib. III, capítulos 7, 8 y 9. El mismo nos dice (cap. 7, n. 6), que tuvo en sus manos y leyó el papel en su original en Valladolid: —la *Vida* la escribió en Salamanca— «y a la letra, añade, le trae el Padre Diego de Sosa en la suma que escriuió de la vida de este siervo de Dios». Ya sabemos cómo se ha de entender esta afirmación. El P. Cachupín, por su parte, no hace sino reproducir el texto truncado del P. Sosa. En las del P. Sosa se inspiran las razones que da para creer que las visiones son del P. La Puente. Pero acaso no interpreta bien aquellas palabras del P. Sosa: «Y *en las mismas Visiones* pone algunos de los sentimientos que en su Memorial dejó escritos». El P. Cachupín escribe: «Fuera de que auía vn mui fuerte argumento; porque *en dicho* papel se hallaban algunos de los sentimientos de su Memorial, con que se reconocía ser el mesmo el que tuuo los sentimientos y recibió los fauores». Ya se probó arriba que el papel de las Visiones era distinto del Memorial.

Dando por seguro que las Visiones fueron del P. La Puente, Cachupín, como decimos, trascribe, no el original que ya no debía de tener a mano, sino la copia del P. Sosa, empezando por el título y el preámbulo, y dando por primera Visión la que en el original era la cuarta. Sólo que Cachupín modifica convenientemente el título. En vez de: «*Primera visión: de lo mismo y del estado tibio*», el P. Cachupín escribe: «Primera visión.—Del estado de vn alma tibia que desea salir de su tībieza». Los demás títulos se copian a la letra, menos el de la Visión sexta, que en Sosa dice: *De lo mesmo*; y en Cachupín: *De la mesma imitación.*

El texto de las Visiones dado por Cachupín, coincide sustancialmente con el dado por el P. Sosa; difiere algo más la parte que corresponde a la inteligencia o interpretación de la visión, a la cual él añade, por su cuenta, aunque distinguiéndolas del texto, otras consideraciones.

El texto del P. Sosa se compulsó en el Proceso de 1660-1661, copiándole íntegro en él. En el Proceso le vió el P. Uriarte, que le marcó con su contraseña, dos crucecitas; y también el P. Eduardo Gallo, de quien entiendo que son las acotaciones al texto del P. Cachupín, puestas en el ejemplar de la *Vida* que él y Uriarte manejaron.

El P. Reyero reprodujo este escrito con el título de *Hablas y Visiones,* como *Apéndice* a las *Obras póstumas.* «Dispuesto ya para la imprenta todo lo que precede, dice en una breve Introducción, he dado con el escrito siguiente, del V. P. Luis de la Puente, que reclama un huequecito en este tomo de sus *Obras espirituales póstumas*».

Donde halló el P. Reyero este escrito fué en la *Vida* del P. Cachupín, en el ejemplar manejado por el P. Uriarte y por el P. Gallo; y de ese ejemplar sacó él su copia. Toma del P. Cachupín la noticia de que él tuvo estos papeles en sus originales y los leyó en Valladolid, y la de que «a la letra los trae el P. Diego de Sosa», y añade: «El P. José Eugenio de Uriarte también llegó a ver en nuestros días, si no los dichos papeles originales, al menos la copia que de ellos hizo el P. Sosa; pues tengo ante mis ojos la adaptación a

dichos originales hecha de su misma mano».—Ya hemos dicho que, en efecto, el P. Uriarte vió, no ciertamente los originales o el original escrito de letra del P. Luis, que, casi seguramente, ha desaparecido, sino la copia que se hizo en el Proceso de 1660-1661, pues no creo que llegara a ver la *Vida* original del Padre Sosa. Pero la adaptación del texto de Cachupín a esa copia de los Procesos, no es de letra del P. Uriarte, sino de letra del P. Eduardo Gallo, que también tuvo en su poder los legajos de los Procesos.

Esa copia de Cachupín, corregida por el P. Gallo, es la que el P. Reyero se propuso dar en *Obras póstumas;* aunque lo hizo con poca escrupulosidad, juntando al principio todos los títulos que en Cachupín, como en Sosa, van cada uno al frente de la visión correspondiente, trascribiendo con poco cuidado el texto, y aun modificándole a veces en cosas accidentales. El mismo P. Reyero, en el ejemplar de su libro que manejaba, puso en los márgenes algunas correcciones, más ajustadas al texto de Cachupín; pero aún faltaban otras muchísimas.

Nosotros damos a la letra el texto publicado por el P. Sosa, con las acotaciones que él introduce en la que llama *Primera visión,* haciendo las advertencias que sean necesarias respecto al texto original, y anotando las variantes que pueda haber en el texto de Cachupín.

Añadamos todavía, que, en el Archivo de la Postulación de la Compañía, entre los papeles de la causa del P. La Puente, con el número 25 moderno, se halla una copia de la biografía escrita por el P. Sosa. La copia está hecha después de la supresión de las tres primeras visiones.—El P. Vitelleschi habla de haber leído el manuscrito de esta *Vida,* a poco de la muerte del P. Luis.

También en la Biblioteca Universitaria de Madrid hay otra copia del siglo XVII, posterior igualmente a la supresión de las tres primeras visiones.

* * *

Por lo que escribe en la *Guía espiritual,* principalmente en el tratado I, cap. 22, y en el III, cap. VIII, se ve que el gran maestro de espíritu daba no ligera importancia a este género de comunicaciones divinas, accomodándose en esto a las enseñanzas de San Bernardo: «Y este modo de comparaciones escribe en el tratado III citado, cap. VIII, § 2, suele ser muy frecuente en la contemplación, accomodándose Nuestro Señor a nuestro modo de concebir las cosas del espíritu por semejanzas del cuerpo. Y en este sentido declara San Bernardo aquella promesa que hizo Dios a su Esposa, quando desseaua verle en la claridad del medio día, diciéndola: Haremos para tus orejas vnos çarcillos de oro labrados de gusanillo de plata. O (como dize otra letra) semejanças de oro con distinctiones de plata. Como si dixera: Descubriréte los mysterios de mi diuinidad con varias semejanças de cosas sensibles, con las quales la fe que entró por el oýdo, quede muy ilustrada y confirmada.—Diuinas cosas (dize este Sancto) son las que dezimos; y ninguno las puede bien entender, si no es quien las ha prouado. Mas todavía se pueden declarar por lo que el Verbo encarnado hazía en sus sermones, declarando los mysterios del Reyno de los cielos por parábolas y semejanças destas cosas visibles. Y a este modo, interiormente, imprime en la imaginación marauillosas semejanças y comparaciones que illustran el entendimiento y hazen muy sabrosa y clara la meditación y contemplación de los diuinos mysterios». Bien sabe el P. La Puente con Santo Tomás, que la visión puramente intelectual «es de suyo más excelente y más parecida a la contemplación de los Angeles y bienaventurados» (*Ibid.,* § 3); «pero también es verdad, escribe el P. Cachupín, lo que, como experimentado añade el mesmo Venerable Padre: que las verdades que se alcanzan con esta luz puramente intelectual y

libre de estas imágenes de cosas corporales y sensibles, quedan como ocultas en aquella diuina niebla en que se vee el abismo del diuino ser; y assí, apenas se pueden explicar, si no es que Dios infunda estas imágines y semejanças de cosas sensibles que traen consigo vn modo acomodado para explicar las verdades que Dios descubrió al alma quando la ilustró con los raios de su divina luz». Dícelo así a la letra nuestro Venerable, comentando aquel verso de los *Cantares* (1, 10), a que antes se aludió, *Murenulas aureas faciemus, tibi, vermiculatas argento:* «Licet autem contemplatio illa, quae puro fit intellectuali lumihe his imaginibus denudato, ut inquit Diuus Thomas (2-2, q. 174, a. 2) sublimior sit ac visioni beatificae propinquior; sed quae in ea intelliguntur, sub quadam diuinitatis abysso et caligine occulta manent, vixque verbis explicari possunt, nisi huiusmodi similitudines infundantur quae modum explicandi aptum conferunt».—Es lo que Dios hacía muchas veces, u ordinariamente, con los profetas y con el sublime autor del Apocalipsis; y es también lo que hacía con una Santa Teresa cuando le daba comparaciones y semejanzas para explicar la más alta doctrina mística que, tal vez primero, había entendido con conocimiento puramente intelectual.

* * *

He aquí, por fin, el texto de las Visiones tal como nos le ha conservado el manuscrito del P. Sosa. Pero antes vamos a trasladar lo que el P. Luis nos dió en la *Guía Espiritual* tomándolo, según creemos, de las tres Visiones que faltan en ese manuscrito. Las copiamos de la edición de 1614, que es la segunda, enmendada por el autor.—En la edición se dice ordinariamente *vn, vno*. Trasladamos *un, uno*.

Tratado tercero: De la contemplación.

Capítulo VIII: *De tres modos extraordinarios de contemplación, en que Nuestro Señor descubre sus misterios por figuras corporales, o imaginarias, o sin ellas, y de los marauillosos efectos y propiedades que tienen.*

§ II: *De la contemplación sobrenatural por semejanzas.*

... ...

Mas por que cosas tan delicadas se entienden mejor por exemplos, pondré aquí dos o tres nueuos y muy prouechosos de cierta persona ya difunta que tenía mucha freqüencia de estas visiones, de cuya verdad y virtud estoy seguro, porque concurrían en ella las señales que se pusieron en el primer tratado. Estando, pues, esta persona en su oración, la mostró Nuestro Señor la lucha que pinta San Pablo entre el alma espiritual, y su cuerpo, en esta forma. Vió con la vista interior una donzella muy hermosa y modesta, con una vestidura blanca muy rica: estaua en pie, algo leuantada del suelo, y a vn lado cerca de ella estaua postrado en la tierra un hombre feo y moreno, pero con unos ojos muy apazibles y alagüeños; cada uno tenía una argolla de hierro en la garganta del pie, de la cual estaua asida una larga cadena que los tenía trauados, y como presos. El desseaua y procuraua que ella le mirase; pero ella no hazía caso dél; aunque fué tanta [la] porfía, que le miró algo dos o tres vezes, y como le yua mirando,

se yua abatiendo a la tierra con tristeza, y el hombre se leuantaua con alegría, hasta que por mirarle demasiado, vino a sentarse en el suelo, y al mismo punto se leuantó el fiero hombre, y dió a correr sin piedad, arrastrando a la pobre donzella por lodazales y riscos, hasta que, llegado a un despeñadero, se despeñó por despeñarla consigo. Ella, como se vió en este peligro, cobró grande ánimo, y asióse fuertemente de aquellos riscos, y comenzó a trepar poco a poco hasta lo alto, lleuando tras sí con la cadena al hombre, dando gritos al cielo, y pidiendo algún socorro. El cruel enemigo subía y baxaua todo lo largo de la cadena, arrojándose de golpe por lleuar tras sí a la donzella, pero ella se tenía fuertemente, echándole de sí, cuando se le acercaua, pidiendo siempre a Dios misericordia. En este punto cessó la visión, y en un instante entendió que ésta era la cruel guerra que su alma trahía toda la vida con el cuerpo, a quien estaua unida, el qual la arrastra y despeña quando le mira con afición desordenada, dando crédito a sus alagüeñas persuasiones, que después paran en violencias. Pero no tiene otro remedio, si se ha descuydado, sino boluer sobre sí, haziéndose fuerça a sí misma, con valerosa mortificación, y clamando a Dios para que la ayude a vencer enemigo tan importuno, echándole de sí quando se le acercare con semejantes persuasiones: forçándole a que se rinda a lo que ella le mandare, como esclauo que ha de seruir y obedecer a su señora.

Otra vez le mostró nuestro Señor el estado de la alma tibia, que trata de oración, sin mortificación, viendo en medio de un grande campo un cimiento muy hondo y fuerte, y blanco, como de marfil, por el qual se andaua passeando un mancebo blanco y colorado, de admirable hermosura, y llamando a esta persona la dixo: Yo soy hijo de un rey muy poderoso, y he sacado este cimiento para edificar en él un gran palacio en que tú mores, y me recibas quando yo venga a visitarte, lo qual haré muchas veces, como tú me tengas aparejado buen aposento, y me abras la puerta quando yo llamare; y tiempo vendrá en que yo venga de asiento a morar en él, y estarás muy contenta con mi compañía. Por la grandeza del cimiento verás quál ha de ser el edificio; es menester que tú me traygas los materiales, que yo haré toda la obra. Ella se afligió, pareciéndola imposible traer tantos materiales. Pero respondióla aquel Señor a su pensamiento: Sí podrás; comiença luego a traer algo, que yo te ayudaré. Comenzó a yr, y a pocos passos se detuuo; miráuale, y gustaua de verle; y con todo esto, no se le daua nada de darle gusto; teníale gran respeto, y miraua que la estaua mirando, y no se auergonçaua de no obedecerle. Estando así parada, vió que aquel hermoso cimiento se yua cubriendo de poluo y paja que traýa el viento, y de quando en quando se leuantauan unos remolinos de poluoreda que le hazían perder de vista. Y otras veces venían unos diluuios, que con sus corrientes traýan inmundicias, con las

quales vino el cimiento a cubrirse casi del todo, naciendo encima muchas malas yeruas; y llegó a estar tan cubierto, que sólo vehía lo que tomauan los pies de aquel hermoso mancebo, al qual se le encubrió de repente un remolino, quedando todo el cimiento lleno de vasura. Afligida de verse sola, a deshora se vió cercada de mucha piedra, cal y arena, y puesta de rodillas lloraua su pereza; y pareciéndole que estaua aquel Señor dentro de las concauidades y huecos del cimiento, sin que le tocassen las inmundicias, le daua grandes voces, diziéndole: Ya vengo, Señor, con los materiales que me mandastes traer: salid acá, para que hagamos el edificio, porque a mí me pesa de auerme detenido tanto por pereza.—Y estando en estos propósitos, se le dió la inteligencia de la visión. Porque aquel cimiento significaua la virtud de la Fe, y los demás hábitos de las virtudes que Christo N. S. infunde en el alma por el Bautismo, con desseo de que se edifique en ella un rico palacio de altíssima perfección, cooperando en traer los materiales, que son la obseruancia de los diuinos preceptos y consejos, en virtud del mismo Señor, que es el principal artífice de esta obra. Pero muchas veces el alma, aunque gusta de meditar los misterios de Christo, es tibia en imitarle, y obedecerle, y descuidándose en esto, poco a poco se van los hábitos de las virtudes escureciendo con pecados veniales, enturbiándose los ojos del alma, para no ver, ni conocer como solían a su Saluador. Y alguna vez, en castigo de esta tibieza, permite N. S. que cayga en algún pecado mortal, que lo mancha y borra todo, y destruye la gracia y caridad, y dexa solo el cimiento de la Fe, y de la esperanza. Pero la diuina misericordia se apiada della, y buelue a tocarla con su inspiración y halla cabe si la piedra, cal, y arena de la contrición, confesión y satisfación con que pueda reparar la quiebra passada y començar de nuevo el edificio, clamando al Saluador, que se le descubre por la Fe y la está prouocando a que acuda a las aberturas y concauidades de las llagas de sus pies y manos, y costado, en que está todo su remedio, para començar y acabar el edificio con la altura y grandeza que al principio se le auía mostrado.

Otra vez, acordándose que Dios N. S. queriendo hablar al Profeta Hieremías, le mandó baxar a casa de un ollero, se le representó que baxaua por una escalera a una sala muy clara donde estaua una grande massa de barro, y por ella se andaua passeando un hombre anciano muy venerable con una ropa larga, hasta los pies; y como si no hiziera nada, tomaua con sus manos muy blancas, un pedaço de aquella massa, y della hazía unos vasos, y los ponía en un aparador como de platero por su orden, dando a entender que los quería para beuer en ellos. Vió que algunos se le quebrauan, los quales arrojaua a un lado, donde estaua un montón dellos, mostrando sentir que se le quebrassen, y que pudiera impedirlo, mas no

pudo entender porqué los dexaua quebrar: ni se atreuió a preguntárselo. Porque le pareció persona de tanto respeto, que no se le auía de preguntar más de lo que él quisiesse dar a entender. Passeándose por la sala, miraua a unos y a otros vasos, y quando llegaua al montón de los quebrados, algunas vezes estendía el braço, y tomaua algunos y tornáualos a juntar, y ponialos en el aparador de los sanos; y parecía que aunque no andaua escogiendo, siempre tomaua los que se le ponían delante, y andauan como bullendo porque los tomasse quando los miraua.—Y como luego le descubriesse el Señor los profundos misterios que aquí se representan, luego también se miró a sí, como uno destos vasos de la massa de barro del género humano, hecho por la mano de Dios para ponerle en el aparador de su gloria; mas por su propia culpa vino a quebrar, y perder la entereza que recibió en la primera justificación; lo cual, aunque Dios pudiera estoruar con su omnipotencia, mas por sus justos juizios no quiso, dexando a cada uno usar de su libertad. Mas, como se vió vaso tan quebrado, arrojóse en el montón de los otros con ansias de sanar, esperando que aquel Señor tan venerable passaría por allí, y la miraría con ojos de misericordia, y la sanaría, sacándola de aquel miserable lugar para ponerla entre los vasos sanos, como lo hizo con la Magdalena, de quien se dize: *In vas translata gloriae — de vase contumeliae:* que, de vaso de desprecio, fué trasladada para ser vaso de gloria.—Por estos tres exemplos se puede ver lo que passa en este modo de visiones que son de Dios, las quales ordinariamente van endereçadas a declarar algunos misterios de la Fe, y a la reformación del que las recibe, para que salga de tibieza, y sirua con feruor al Señor que se las comunica.

* * *

A continuación damos el texto conservado por el P. Sosa.

f. 33v.—«*Lo que se sigue contenía el papel, todo de letra del P. Luis*» [1]:

Verdades descubiertas a cierta persona en visiones ymaginarias y por vía de comparaciones y semejanças sensibles.

Preámbulo

Una persona (y a la margen diçe, de la Compañía) [2], que tenía muchas visiones ymaginarias en la oración y revelaciones, y ablas, y dudaba sy eran de Dios o no, con lo qual andaba afligida, oyó que le decían en la oración: Cuando te dan un ramo cargado de fruta, como guindas, lo que

1. Del P. Diego de Sosa, al margen, de su letra. Debajo la nota 1.ª de Francisco Troncoso.
2. Lo que va entre paréntesis, y el paréntesis mismo, añadido por el P. Sosa.

haces es coger la fruta para comerla, o guardarla, y luego echas de tí el ramo [3]. Así, de todas esas visiones y reuelaciones de que dudas, coje la fruta, que es las verdades, affectos y deseos que traen para reformación de tu vida, y luego hecha de tí el ramo, que es la visión, no haciendo fol. 34r / mucho [4] caso de ellas, séase de quien se fuere; y con esto tendrás paz y librarte has de engaños [5].

Primera [6] *visión. De lo mismo, y del estado tibio.*

Deseando vno [7] buscar y allar a Dios dentro de sí, parecióle que vió dentro de sí vn templo, como vna capilla mayor [8], alta y clara en la qual havía tres altares en ygual proporción, apartados vno de otro (las tres potencias del alma memoria, entendimiento y voluntad) [9]. En la cumbre del templo estaba Dios Padre, cubierto el rostro con las manos, como guardándole del polbo o humo que subía de aquellos altares, que le daba disgusto.

El templo parecía riquíssimo de oro en algunas partes que se descubría; pero era tanto el polbo y quantidad de telarañas, que no se dejaba ver. Los altares estaban adornados con riquíssimos brocados, pero arrugados y podridos, de regar y no alzarlos para varrer. Las sábanas [10], por vnos cabos, parecían muy blancas, pero en el resto estaban arrugadas y escuras y rebueltas; y andaban por encima dellas, saltando, muchas sabandijas, como arañas, ranaquajos, ranas, sapos, ratones, etc., que ponían asco, aunque no mucho miedo. (Son las virtudes del justo tibio, meçcladas con pecados veniales, tibieças e ymperfecciones muchas, que huelen mal a Dios) [11]. Causóle grande lástima esto, y deseaba limpiar este templo, para que digesen misa: (deseo que se enmienden estas faltas, para que no vengan a emponçoñar estas sabandijas) [12]: no sabia por donde començar. Al fin,

3. Desde esta palabra hasta el fin del párrafo, escrito por el P. Sosa en letra más menuda, para empalmar los actuales folios 33 y 34.

4. La palabra «mucho» se pone debajo de la última línea en el fol 33v. y se repite la primera en el 34r.

5. Siguen los cuatro renglones de la escritura primitiva, borrados, y enfrente la nota 2.ª de Francisco Troncoso.

6. Escrito así: Prim.ª: y después unas tachaduras que no dejan leer lo que antes había pero que había de ser *4.ª*.

7. *Vno* está tachado.

8. Por capilla mayor entienden nuestros antiguos el ábside de la nave central o principal.

9. El paréntesis es del P. Sosa; pero copia de lo que el P. Luis ponía al margen con reclamo de la letra *A*.

10. Cachupín pone «los manteles».

11. También este paréntesis es del P. Sosa, pero copia de la nota del P. Luis al margen con reclamo de la letra *B*.

12. El paréntesis, del P. Sosa: copia de la nota del P. Luis al margen con reclamo de la letra *C*.—El P. Cachupín escribe: «para que dixesen misa: *pero* no sabía» etc.

el espíritu se resolvió de tomar vnos paños para sacudir el polvo de las paredes, no sin grande temor de que el polbo le [13] havía de aogar (começar a limpiar algo luego) [14]. Aquí cesó la visión y se asentó la intelligencia della.

Esta intelligencia estaba también en la margen, y para mayor claridad se puso dentro entre paréntesis, como va [15].

Segunda [16] *visión.*

De la oración y petición en tiempo de necesidades.

fol. 34v.—Acordándose de aquella palabra: «*Llamad y abriros han*»; puesta en grande sentimiento de su pobreza y miseria, y pidiendo a Dios limosna y misericordia, le pareció estar a las puertas de vn gran palacio, que tenía cerradas las puertas. Y puestaençima del umbral tenía grandíssimo temor, porque era vna noche obscura y tempestuosa, llobiendo, graniçando y tronando, que parecía se quería hundir el cielo; y, juntamente, vía venir muchedumbre de salvajes, de leones, osos, toros, e ynfinidad de gente, haciendo gran daño, y amenzándola; porque ya la [17] havía visto.

Puesta en este miedo, como le pareció estar a las puertas de la casa de Dios y de su misericordia, començó con grandes llantos y voces a pedir a Dios que la abriese y no la dejase morir en manos de tantos enemigos, dándole palabra, que, sy entraba, no daría paso más adelante de donde la pusiese, y ni pasaría a tratar con sus amigos y queridos, ni aun a lebantar los ojos a mirarlos, cuando ellos viniesen al lugar donde él estaba, porque bien veýa que no lo merecía [18].

Parecióle que le habían abierto vn postiguillo bien pequeño, y que entró; y luego bolvieron a cerrar, syn ver quién. Púsose cabe la puerta, pegada al quicio, pareciéndole que era grande la misericordia que con él [19] se había vsado. Y aunque desde allí veýa vn patio muy rico y grande, y gente que andaba por él, no se desviaba de la puerta. Salteábale el temor, sy, al tiempo que pasase por allí aquella multitud, la mandarían echar de allí.—Y aquí cesó la visión: en la cual se descubre la necessidad que

13. Puede dudarse si es *le* o *la*: el P. Cachupín escribe *le*.
14. Paréntesis del P. Sosa, copia de la nota del P. Luis, con reclamo de la letra *D*.
15. Ya se entiende que esta acotación es del P. Sosa.
16. Escrito así: 2.ª: La *a* volada es de la escritura primera: el 2 es arreglo de otro número, el 5, sin duda, pero no se adivina la forma.
17. Claramente en el manuscrito del P. Sosa se lee *la*: Cachupín escribe *le*. Sosa sobreentiende siempre *a esta persona*.
18. Este sentimiento de considerarse indigno de todo favor sí que es característico del P. La Puente. V. *Sentimientos*, n. 10, edición de Valladolid, 1935.
19. Así, claramente, en el manuscrito del P. Sosa.

tenemos, en tiempo de tentaciones, de persecuciones, de niebla, de obscuridades, de trabajos, de acudir a Dios. Y aunque pareçca que están cerradas las puertas de su misericordia, havemos de llamar con instancia y con humildad grande, no presumiendo de pedir fabores muy extraordinarios, syno teniendo en suma merced el más bajo lugar de la casa de Dios; y estar siempre con temor, no nos echen de allí por nuestras culpas.

fol. 35r.—*Tercera* [20] *visión.*

Del temor que causan los peccados y el remedio de la oración.

Parecióle, en espíritu, estar en un campo, desnudo y de rodillas, puestas las manos y mirando a Dios en su tribunal, con grandíssimo temor de vna infinidad de enemigos que le cercaban, que no eran demonios, syno hombres [21]; y tenían vnos lanças, otros espadas, otros ballestas, otros cuchillos, otros otras armas; y todos tenían el braço levantado para descargar el golpe sobre él [22]; mas estaban esperando, para hacerlo, licencia de aquel Dios que estaba en su tribunal; y, mirando, con grandíssimo odio y deseo de descargar el golpe, decían: «Señor, ¿quieres?»: como quien pedía licencia para matarle.

El [23] entonces, con grandíssimo temor, vajó los ojos al suelo, e ynclinando su cabeça dijo a Dios: «Ya lo veo, Señor». Y quando dijo esta palabra, la dijo por muchas cosas de las cuales se dió nuestro Señor por entendido, pareciéndole que entendía todo esto: «Ya lo veo, que pequé contra Vos, y que éstos son mis peccados; ya lo veo, que tienen raçón de matarme, y que, si Vos no les days licencia, no tocarán en mí; ya lo veo, que me podéis perdonar, y que sabéys que me pesa de haveros offendido, y que tengo propósito de nunca más offenderos; ya lo veo, que Vos me days este propósito y pesar, y que me podéys conserbar en esto: haceldo por vuestra infinita misericordia; porque, sy éstos me desmenuçan, no podré alabaros *in aeternum:* etc. Allóse todo temblando de miedo, quando volbió en sí.

Cuarta [24] *visión.*

Del remedio contra las vagueaciones en la oración.

Estando vn día en la oraçión, era fuertemente esta persona combatida de pensamientos malos, liviandades, ambiciones, / fol. 35v. / pre-

20. Escrito así 3.ª, limpiamente; pero a continuación se descubre claramente tachada la cifra 6.ª, que, a mayor abundamiento, aparece sin tachar, como reclamo, al pie del folio 34v.
21. Es decir, que tenían figura de hombres, no de demonios.
22. También claramente *él.*
23. Clarísimo *él.*
24. Se adivina el 7 debajo del 4: la *a* volada es la de la escritura primera.

sunciones, curiosidades, yras, deshonestidades, etc.; y mientras más procuraba resistir, más la atormentaban. Peleaba en mill maneras; vnas veces ofreciéndolos a Dios por cruz; otras, suplicándole los destruyese; otras, pidiéndole ayuda; otras, ablando con ellos, diciéndoles que aquel no era lugar de negociar, y que no los había de responder, y que tubiesen siquiera respecto a que estaba allí Dios, y que venía llamada dél, para ver lo que mandaba; y que se avergonçasen de la divina Magestad que los podía destruyr.

Biendo que esto no bastaba, encendida en ferbor dijo: Pues no me queréis dejar, yo os mando, de parte de Dios, que todos vosotros y cuantos ay en el mundo y en el [in]fierno vengáys, y, juntamente conmigo, adoréys al Señor, que es nuestro Dios, y merece ser adorado. Venid y postrémonos delante dél, y alabémosle con psalmos, confesando su gloria y gran poder. Venid, humillémonos delante dél, y cantemos, que es el Rey de los reyes, y Señor de los señores, y todos los fines de la tierra están en su mano [25].

Y luego se sosegó, y le pareció haber visto, en vn campo adonde estaba, muchedumbre de moros caýdos en tierra delante della; vnos descabeçados, otros cortados los brazos, otros perniquebrados, otros heridos, presos con grillos y cadenas. Y parecióle que andaba a caballo vn hombre christiano, armado con vnas armas blancas como la niebe, y traýa levantada la celada, y el rostro blanco y rubio por extremo, encendido en color, y como resplandeciente; el qual traýa vna espada desnuda en la mano, con que hacía aquel estrago en los moros; y con el caballo los atropellaba; y tantos le pareció que mataba con el caballo / fol. 36r. / como con la espada. Desde entonces no la molestaron los pensamientos con demasía.—Por ventura era el Angel el del caballo [26].

25. Alusión manifiesta al salmo 94, que es el *Invitatorio* de Maitines.

26. La figura instintivamente sugiere a todos, y sin duda también al P. La Puente la de Santiago Mata-moros. Por eso tiene especial interés la interpretación que aquí se da. Véase lo que acerca del Angel de la guarda dice nuestro Venerable en el n.º 29 de los *Sentimientos* (ed. de Vall., 1935): «Imaginé algún tiempo al Angel de la guarda a mi mano derecha, acudiendo a él en las necesidades y en las distracciones de la oración. Decíale: Angel mío, o Nuestro Señor os tiene atadas las manos, para que no me ilustréis y inflaméis en amor de mi Dios cuanto podéis, o no. Si no, ¿porqué no lo hacéis? Si están atadas, pedidle que os las desate, y dé licencia; que, dándola Su Majestad, mucho podéis». También debe copiarse aquí lo que el P. Lucas Carrillo dijo en el Proceso de Burgos (1629) contestando a la pregunta 12 (fol. 14): «Y en particular sabe y se acuerda este testigo, que, estándole dando cuenta de la conciencia y comunicándole vna deuoción que tenía con el ángel de su guarda, el Padre se demudó y dijo estas palabras: «Grandes fauores visibles me haze mi Angel, y él nos gouierna muchas vezes con señales sensibles»: que es lo que Cayetano dize de Sansón, que le gouernaua el Spíritu Santo *signo sensibili*. Y reparando el dicho Padre en lo que hauía dicho, quiso con su vmildad desazerlo y encubrirlo; pero este testigo con aquello y con vn rayo de luz que Dios entonzes le comunicó, se confirmó más en que el dicho Padre trataua familiarmente y visiblemente con su ángel de guarda».

Quinta [27] *visión.*

De la imitación de Cristo nuestro Señor.

Parecióla [28] que llamaban a la puerta de su casa; y, puesta a la ventana a ver quién era, alçó la cabeça el que llamaba, y conoció ser Christo nuestro Señor. Vajó corriendo a abrirle y no le alló. Salió a la calle llorando a mirar sy le veýa y vióle como a distancia de ochenta pasos, poco más o menos, y que la volbía a mirar. Començó a correr tras él, pidiéndole a gritos que la esperase; pero él no dejaba de correr, y ella tras él, clamando por alcançarle muy congojada.

Volvió Christo nuestro Señor con mucha suavidad el rostro y díjole: «Calla, no te mates, que tú me alcançarás, que despacio voy». Con esto cobró ánimo, y dió vna carrera tan apresurada, que le alcançó; y, postrada a sus pies, asióle dellos diciéndole: «Bien mío y Señor mío, no os tengo de soltar; llebadme allá donde vays». Parecióle que la miraba y la decía: «Mira que no podrás andar tanto, que voy lejos y el cámino es muy áspero». Respondió: «Señor mío, ¿qué dificultad puede haver en este camino, por áspero que sea, sy yo voy con Vos?» Y assí lo sentía interiormente.

Al punto soltó la vna pierna [29], y asió la otra con ambas manos muy fuertemente, cruçando [30] los braços para asirla mejor, y díjole: «Aora, Señor mío, caminad por donde quisieredes, que, si de aquí no me desviáredes, nada me puede cansar, ni dar pena. Al punto le pareció ver muchos y grandes varrancos y cuestas muy ásperas, y pedregales, y vn camino muy triste y solo, representándole [31] que avía de atollar en aquellos varrancos, y que como iba trabada de la pierna de Christo nuestro Señor, que avía de ir arras / fol. 36v. / trando, roçándose las rodillas hasta derramar sangre. Pero todo esto, no sólo no le puso miedo ni covardía, mas parecióle que, por todas las riqueças y regalos del mundo, no trocara aquel camino, ni se volbiera a su casa; y de quando en quando decía al Señor: «Ea, Señor, andad, y no me dejéys soltar ni apartar de vos; no os dé pena mi trabajo, que yo no os tengo de dejar, aunque le padezca intolerable.» Y assí lo sentía en el coraçón con vn contento incomparable, pareciéndole que era maior bien tener a Christo nuestro Señor consigo, que el mal de todas las tempestades y trabajos del mundo juntos.—

Parece declaración de algunos dichos de los Cantares [32]. Capítulo

27. Escrito así: 5.ª y a continuación, tachado, 8.ª.
28. El P. Cachupín escribe: Parecióle *a esta persona.*
29. El P. Cachupín: Al punto soltó la garganta del vn pie, y asió la otra con ambas manos, etc.
30. Desde esta palabra inclusive hasta el fin, letra de otro amanuense.
31. Cachupín: representándose*le.*
32. Nótese la manera de presentar esta interpretación. Quien la interpreta es el P. La Puente, sea de él la visión, o sea de otra persona.

quinto: *Vox dilecti mei pulsantis: Aperi mihi, soror mea.—Surrexi vt aperirem dilecto meo; at ille iam declinaverat atque transierat. Anima mea liquefacta est, vt dilectus locutus est: quaesivi illum, et non inveni; vocavi et non respondit mihi.* Et c. 3: *Inveni quem diligit anima mea; tenui eum nec dimittam.* Cap. 1: *Trahe me post te, curremus in odorem vnguentorum tuorum.* Et illud: «*Qui vult venire post me, abneget semetipsum et tollat crucem suam, et sequatur me*».

Sexta [33] *vissión: de lo mesmo.*

Estando vn día en la missa, meditando aquel mysterio, parecióle estar en la presencia de Dios Padre, el qual traýa tres tiendas riquíssimas. En la vna vió todas las riquezas del mundo. En la segunda vió los vienes del cielo y los ángeles, y en ésta estaba el mismo Padre eterno con gran magestad. La tercera estaba obscura y triste, y tenía vna reja como de cárcel, echa de los passos de la Passión; y dentro de ésta, estaba, como preso, Jesu Christo nuestro Señor; el qual le descubrió su rostro triste, / fol. 37r. / mostrándole grande amor, y como pidiendo que se le tubiessen [34]. Y al punto, encendida en fervor, hablando con el Eterno Padre, y no haciendo caso de las riquezas del mundo, como de cosa ya dejada y puesta debajo de los pies, le dijo con gran fervor y fe: «Pues me mandáys, Señor, que os pida, y escoja, digo que, por aora, no quiero vuestros ángeles ni vuestros cielos, sino que me llevéys por el camino que fué nuestro Señor Jesu Christo. Sígale yo sin apartarme vn punto de él, cuésteme lo que me costare».—Y entonces le parecía, que, si fuera menester ir por todos los trabajos del mundo y tormentos del infierno, lo tubiera por bueno, a trueque de llegarse a Christo [35].

Séptima [36] *vissión.*

Cómo el remedio de nuestra tristeça y desconfiança está en la sagrada Passión de Christo nuestro Señor.

Estando un día muy afligida y desconsolada y desconfiada esta persona, y aviendo procurado para alentarse hacer varios discursos por las obras de Christo nuestro Señor, por lo que hiço con la muger adúltera, samaritana, y cananea, etc., sin recibir aliento; parecióle que le decían

33. Escrito así: 6; y a continuación borrado el 9.
34. Así clarísimamente el P. Sosa. El P. Cachupín escribe: «y como pidiendo que se detuuiesse».
35. Fácil es advertir en esta visión el sabor del tercer grado o manera de humildad que pone San Ignacio en los Ejercicios.
36. Escrito «7»; y a continuación, tachado el 10, que se descubre bien.

interiormente: «Pues en ninguna de estas partes hallas consuelo, vete a la orilla de aquel profundísimo mar, donde manan infinitos y caudalosos ríos de misericordias». Y parecióle que se vía al principio de vna calle ancha, y larga, y clara; y al fin de ella, vió a Christo crucificado, y que aún no avía acabado de espirar [37]; y que con él estaba nuestra Señora y las otras Marías y otros varones píos.

Y parecióle que, al punto, començó a correr quanto pudo, hasta llegar a la cruz, abraçándose con ella fuertemente, / fol. 37v. / poniéndose en frente de los pies de Christo, para que la sangre que corría de ellos y de todo su cuerpo, le cayese encima. Y allí le pedía misericordia con grandes alaridos y colloquios tiernos. Pero, como durase la afflictión, parecióle que ella mesma se mandaba a sí mesma, que escuchase si decía algo aquel divino Maestro desde la cáthedra de la cruz.

Y puesta en grande attención oyóle decir la primera palabra: «Padre, perdónalos, que no saben lo que hacen». Y con vn rayo de luz se le descubrió, que estaba de su parte la misericordia de Dios; pues, orando por los que le crucificaron, oraba por ella, que fué de los primeros que le crucificaron. Con esto començó a alentarse.

Luego oyó la segunda palabra [38], que decía al ladrón: «Oy serás conmigo en el Paraýso». Y allí se le descubrió el fructo que començaba a obrar la sagrada Passión, en que estaba todo su remedio; y con esto se alegró más.

De aý a otro poco, oyó la otra, que decía a su Madre: «Muger, ves aý a tu hijo»; y al discípulo: «Ves aý a tu Madre». Con esto se regaló mucho, porque le dieron a entender que nuestro Señor le mandaba desde la cruz, que, si algún bien quería, se valiesse de su Madre puríssima, poniéndola por intercessora [39]; y a su Madre la encomendaba que le rogasse por ella, y la quisiese como a hijo.

De aý otro poco [40], oyó las otras dos palabras: «Dios mío, Dios mío, por qué me desamparaste» y «Sed tengo»; las quales entendió decirlas Christo nuestro Señor en favor suyo, como si dijera: Padre, pues yo estoy padeciendo, como ves, por honrrarte y hacer tu voluntad, no desampares a esta persona afligida, que viene a mis pies a pedirte misericordia; porque, Padre mío, yo tengo tanta sed de su salvación, que me da más pena que mis dolores.

Luego oyó la sexta: «Acabado es» y parecióle, / fol. 38r. / como con

37. Espontáneamente se me viene a las mientes la calle de Platerías, aunque no muy larga, a cuyo final se halla de frente la iglesia penitencial de Santa Cruz, construída ya en 1595, aunque reedificada en 1681.

38. Enfrente de esta línea hay al margen una cruz, sin otra indicación ni correspondencia.

39. Como en tantos otros escritos del P. La Puente, aparece aquí la mediación universal de la Santísima Virgen.

40. En Cachupín: de ay *a* otro poco.

evidentia, que era decir: «Ya, Padre mío, e acabado de hacer todo lo que me has mandado; aora no resta, sino que tú me des lo que te pido para esta afligida alma». Y quando llegó aquí, no quedó rastro de desconfiança.

Luego oyó la última: «En tus manos, Señor, encomiendo mí espíritu»; con lo qual le pareció que le mandaba le imitase en todo, quanto bastaban sus fuerças, y se dejasse en sus manos; que de todo lo tocante a su bien y aprovechamiento él se encargaba. Con esto se halló tan contento y alegre, que le parecía no cabía en sí de placer.

Aquí se acabaron las vissiones, de las quales es justo nos aprovechemos, como al principio, en el proemio [41] de ellas se dice, cogiendo el fructo de las verdades que en ellas se nos dice, para practicarlas en nuestra alma, no contentándonos con la corteça del sentido exterior.

41. O séa, en el *Preámbulo*.

X

DICTAMEN SOBRE ACEPTAR O NO UNA CÁTEDRA DE TEOLOGÍA EN LA UNIVERSIDAD DE VALLADOLID

Archivo de Loyola, Sección 2.ª, Serie 1.ª, n. 40, pp. 268-273.—En el llamado «Códice del P. Javier Díaz», muerto en Bolonia el 9 de junio de 1772. Las páginas que contienen el escrito del P. La Puente miden 203 x 153 mm.

El dictamen original se escribió después de 1607, puesto que en él se hace referencia a una consulta hecha por el P. Cristóbal de los Cobos (sólo figura como Provincial en 1607), a la cual asistieron, entre otros, los PP. Francisco de Prado, Luis de Roa y Martín Albiz, que eran, ese año, profesores de Teología en San Ambrosio.—De momento no puedo precisar más la fecha del escrito.

Traslado de un Papel escrito de mano del V. P. Luis de la Puente sobre los estudios de Valladolid.

* * *

Razones de que no conviene a la Compañía ir a las Escuelas de Valladolid a leer teulugía.

* * *

1.ª Los grandes inconvenientes, que en [la] práctica ha experimentado el Collegio de Salamanca en ir a leer a Escuelas [1], que han hecho dudar a personas graves, si sería mejor leer a puerta cerrada en nuestro Collegio, con ser las Escuelas de Salamanca tan diferentes, a donde van todas las

1. A las Escuelas públicas de la Universidad. En los primeros años del Colegio de Salamanca, los hijos de la Compañía oían sus lecciones en la Universidad. Cuando la Compañía pudo contar con profesores propios, sus estudiantes dejaron de asistir a los cursos públicos. Más tarde, el Colegio abrió sus escuelas a los alumnos externos que afluían a ellas cada vez en mayor número. La Universidad pidió entonces que dichas lecciones se trasladaran a sus aulas, como se hizo; mas, a poco, empezaron los inconvenientes a que alude el P. La Puente: inconvenientes desde luego para los escolares de la Compañía; y otros de mayor monta nacidos de la competencia provocada por cierto sector de la Universidad, de la cual los jesuítas tenían que defenderse con armas desiguales. (Cf. Apolinar Morán, S. J., MISCELANEA COMILLAS, 14 (1950) 97.

Religiones [2], i el trato de los seglares tan político, y de gente noble i letrada; y en la de Valladolid no van ningunos religiosos, y lo común de los estudiantes seglares es mui diferente de los de Salamanca [3].

2.ª La Compañía tiene en 1.º lugar delante de los ojos el recogimiento de sus Estudiantes; y a este fin celan mucho los Superiores que no todos, sino pocos dellos, traten a los seglares [4]; i iendo a Escuelas es inescusable el tratar, parlar, dar i recibir, i otros muchos inconvenientes de mucho peso.

3.ª El trabajo corporal de soles, i aguas, i, lo que más es, el perdimiento de tiempo, es mui grande; porque es necesario hacer señal para ir, media hora antes, i otra media hasta venir i recogerse; i esto, en caso que no nos pidan más que una lición, que si piden más, es mucho más. Al fin, en todo rigor, el estudiante más recogido no tendrá más que una hora de estudio quieto por la mañana.

4.ª y de las más principales, es el manifiesto peligro de grande descrédito de el Letor que fuere de Escuelas, con el de toda la Religión, i el poco, o ningún fruto, que la Universidad consigue en orden a su fin [5]. En nuestro Collegio se lee sin deshonor con pocos oyentes, porque esos me buscan: i se sabe, que los Maestros que ha habido en tiempos passados han dado grande nombre al Collegio de S. Ambrosio, aunque no todos tubieron muchos oientes [6]. Allende que, durando el Latín [7], como se espera, dentro

2. Ya de antiguo estaban incorporados en la Universidad, con derecho a tener actos públicos, los conventos de Benedictinos, Dominicos, Franciscanos y Agustinos. Después de ellos obtuvo este privilegio la Compañía en 1570, por gestiones del P. Martín Gutiérrez (V. De Scorraille, *El P. Francisco Suárez*, I, lib. I, cap. III, n. 14).

3. Es interesante este testimonio del P. La Puente sobre la diferente calidad de estudiantes que acudían a la Universidad de Salamanca y a la de Valladolid, de la cual él fué alumno.

4. Lo que se dice en las *Constituciones*, parte 4.ª, capítulo 4.º, n. 6, es lo siguiente: «Hubiendo de ir a las Scuelas communes (que a otras partes no irán sin demandar licencia), vayan y vuelvan acompañados unos con otros, y con la modestia interior y exterior que para edificación de sí mesmos y de otros conviene; y la conversación con los Scolares de fuera de la Compañía sea solamente de cosas de letras o spirituales, como en todo se puedan ayudar a mayor gloria divina».—La Regla 9 de los Escolares dice: «Eorum colloquia qui cum scholasticis externis, loquendi facultatem habuerint...» etc.

5. Primero, viene a decir el P. Luis en lo que sigue, tendrá pocos oyentes, porque éstos se los llevará el Colegio de San Gregorio, de los Padres Dominicos. Segundo: Por lo mismo, la Universidad, con darnos la cátedra, no consigue su fin, a saber, que los oyentes no se ausenten de sus escuelas.

6. Entre los profesores ilustres del Colegio de San Ambrosio, hay que contar, ante todo, el P. Suárez que explicó en él teología cuatro años, de 1576 a 1579. Con él alternaba el P. Andrés Martínez que, a juicio del P. La Puente, era excelente profesor. Más tarde leyó en él el P. Antonio de Padilla, gran talento sin duda pero poco consagrado a su cátedra. También fué profesor de San Ambrosio el P. Fernando Bastida, y más tarde, todavía en tiempo del P. La Puente, el P. Lugo. En todo caso el juicio de La Puente era que los maestros pasados habían dado grande nombre al Colegio de San Ambrosio, y aun que algunos, como indica más adelante, aventajaban a los de otros colegios.

7. Las escuelas de latín, que habían sido objeto de pleito por parte de la Universidad, pero que, de momento al menos, estaban muy acreditadas y aseguradas.

de muy pocos años habrá buen número de Artistas, y consiguientemente de Theólogos. Y al contrario, yendo a la Universidad, por muchos que oian, no acreditan tanto, porque son buscados. Allende que es fuerza ser pocos, porque se les hace fuerza con notables negociaciones *de alguna parte* [a]. para llevarlos, y entonces sería negociación maior; i ésta es la que les lleva, i no el leer en Escuelas; pues, aunque no estamos en éllas, estamos mui más cerca, que otras Religiones y prevalece la negociación a estotra commodidad, y a las ventajas de Maestros que aquí ha habido. Tienen Familiares, Porcionistas, pretendientes de ambas cosas [8]; i éstos, i estudiantes amigos llegan a tanta negociación, que van a las casas particulares de Estudiantes a persuadilles, vayan a oír allá. Y siendo el número de Theólogos de Valladolid tan pequeño que no passan de 60, repartidos en muchas partes, i cabiendo la maior a S. Gregorio, queda solo el partido de la Compañía, y con descrédito y desconsuelo perpetuo de el Letor. Aquí pertenece el haber de hacerse pretendiente nuestro Maestro, y negociantes los Estudiantes de casa de los de fuera; de donde resulta no sólo nueva competencia con San Gregorio, sino con los demás Maestros de la Universidad, que, quanto más Discipulos tubieremos, menos tendrán éllos, y haremos enemigos de los amigos.

De lo dicho arriba se sigue, ser verdad lo que apuntamos, que ni la Universidad consigue lo que pretende, que es que no se le vaian fuera de sus Escuelas los oyentes; y le importa poco que no vaian a nuestra casa, si van a S. Gregorio; y queda probado que irán entonces más, porque será maior la negociación.

5.ª Que la Universidad no se contentará con una lición de theulugía, sino que han de pretender más, de theulugía i de Artes, o que no leamos ninguna en casa; i aun pretenderán que los nuestros, o los del seminario [9] oian a los Letores seglares de la Universidad, como ya lo han apuntado y aun declarado.

6.ª Nadie puede dudar, que les (sic) está mejor a la Compañía leer en su Casa que fuera, aunque no hubiera los inconvenientes referidos, sino que *omnia alias essent aequalia,* como lo prueba la praxi de todas las religiones, que pudiendo pretender con seguridad las principales cátedras, quieren estar en sus casas sin oiente ninguno, como lo está S. Agustín, la Merced, etc., antes que entrar en Escuelas tan solas y tan destituídas de ejercicio de letras [10]. Pues, no siendo compelidos, ¿en qué razón cabe escoger lo peor, quedándonos tiempo de elegir lo mismo que ahora nos dan

a. Subrayado en la copia que reproducimos; pero la tinta es diferente.

8. Familiares, porcionistas, pretendientes de ambas cosas (entre los Dominicos).

9. El Seminario o Colegio inglés de San Albano.

10. Las principales cátedras, de *Prima* y de *Vísperas,* no pretendidas por las Religiones en la Universidad de Valladolid.

quando fuéremos compelidos a no leer en nuestras casas en público? Quánto más que es cosa cierta i segura, el leer en nuestra casa; porque no mandarán singularmente a la Compañía, que no lea en su Colegio; i pretender que salga sentencia contra todas las religiones es caso imposible por ahora, porque la defensa de S. Gregorio lo es de este Colegio. Y cuando se mudaren en adelante las cosas, se podrá tratar de los medios más convenientes con la misma commodidad que al presente.

7.ª Que, movidas de estas razones, las consultas que sobre esto se han hecho, nemine discrepante, han acordado en que en ninguna manera nos está bien el ir a las Escuelas. Entre estas Consultas hizo una el P. Francisco Cristóbal de los Cobos, en que asistieron todos los PP. Consultores de Provincia y los Maestros de teulugía, el P. Provincial, P. Prepósito. F. V. Rector, P. Juan de Montemayor, P. Pedro Ossorio, P. Francisco de Prado, P. Luis de Roa, i el P. Martín de Albiz; i hubo entre éllos quien dijo, que, aun en caso que la lición que ofrecen la hicieran de Curso [11], era mui de dudar si le estaba bien a la Compañía el admitirla.

El 1.º inconveniente que se ofrece contra lo dicho es que, en caso que saliese sentencia contra todas las Religiones [12], nos estaría mal no haber aceptado en tiempo que nos rogaban, porque entonces irían a la Universidad las demás religiones, i, por más antiguas i otras ventajas? escogerían mejor hora i general [13].

A esto en parte está ya respondido en la 6.ª razón y de nuevo se responde, que es imposible moralmente el salir sentencia contra todas las religiones; i quando saliese, ninguna se movería a ir a las Escuelas, porque todas leen ahora sin estudiante ninguno seglar, si no es S. Gregorio; y es cierto que el Collegio de S. Gregorio no iría a las Escuelas, y quando quisiera ir, aunque la Compañía tuviese optada hora i General, con el poder i autoridad que tienen saldrían con lo que escogiesen.

2.º inconveniente es, que aora entramos llamados i rogados, i harán con nosotros qualquier buena conveniencia.—Las conveniencias pueden ser hora, general y grado en teulugía gratis i un Maestro acreditado en la Universidad y Ciudad.

A la conveniencia de hora y General ya está respondido. El grado en teulugía, ni le dan, ni le admitirá N. Padre, ni es de fructo en Universidad de Valladolid; y el Maestro, no sólo no tiene más autoridad, sino mayor descrédito, como queda probado supra, praecipue ratione 4.ª.

3.ª ratio pro parte contraria; que de esta manera se asegura el estudio de latín.

A esto se responde: 1.º, que importan más los inconvenientes de la

11. Lección de curso: obligatoria para los grados.
12. Según parece, se pleiteaba entonces entre la Universidad y las Religiones, tal vez queriendo obligarlas a llevar sus alumnos a la Universidad.
13. General: aula o clase donde se oyera la explicación.

lición en escuelas, que el peligro de ponernos pleito a los estudios de Latín, i de quedar vencidos. 2.º, que ni ponen pleito, ni tratan de ponelle, ni tienen como proseguille, 3.º, que no lo han por el latín, sino por los Estudios de Artes y Theulugía, y, aquí es adonde ponen aora sus fuerzas; i está dicho i probado que el negocio de la Theulugía está bien defendido i seguro, i consiguientemente sábese que no hay que temer en lo del Latín. 4.º, que, en caso que nos condenen en el Latín, habrá lugar de conciertos.

Conforme a su original.

X. D.

(de mano moderna) sc. Javier Diaz, † Bolonia 9 Junio. 1772.

En el interior de la tapa, escrito con lápiz azul, de mano moderna: Códice del P. Javier Diaz † Bolonia, 9 Jun. 1772.

XI

DE LA EXPOSICIÓN MORAL SOBRE LOS CANTARES

Del autógrafo: Biblioteca Universitaria de Madrid, Mss. 199, n. 14, fol 22r.—Parece que el escrito se endereza a Pamplona, para alguno de los corresponsales que allí tenía el autor y que le ayudaron en la corrección de pruebas de los tomos 3.º y 4.º de la «Perfección»: «Por esto deseo, escribe, que la impresión se hiziese en Pamplona; así porque se daría presto licencia, a lo que creo, como porque ay aí quien me hiziese caridad de cuidar de la impresión».—No tenía el autor aún comentados sino los dos primeros capítulos del Cantar, aunque el comentario llenaría el primer tomo.—De modo que el escrito podrá ser de hacia el año 1620, ya que la obra toda, compuesta de dos tomos, se publicó en 1622.

Jhs

El título del libro es: *Expositio moralis in Canticum Canticorum exhortationes continens de omnibus mysteriis et virtutibus christianae Religionis.*

Lo que está echo, aunque no es más que sobre los dos primeros capítulos de los Cantares, pero, conforme a la traça que lleuo, están explicadas muchas cosas de los otros que conciernen con éstos; y digo que los dos son como sumario [1] de todos, como se saca del fin del 2.º capítulo y del 8 [2].

La traça creo que es bien singular, repartida en cinco libros [a]; y cada

a. Al margen algo mutilado por el corte del papel, respondiendo a llamada de en «libros» (Entre paréntesis cuadrados las letras que faltan):

[La] traza es: [la] esposa entra con tres [or]aciones grandiosas: 1.ª [Os]culetur me etc.; 2.ª, Tra[he]me post te, etc.; 3.ª, Indi[ca] mihi, etc. En la 1.ª pide [tod]os los mysterios y prin[ci]pios de nuestra salud: en la [2.ª], todos los medios para [al]cançarla: en la 3.ª, [la] perfeción y consum[m]ación dellos.

[E]stas tres oraciones son los [tre]s libros primeros: el [4.º?], en las respuestas [y?] coloquios siguientes. [En?] la prática en todo esto, [e]stá lo supremo de la [p]erfeción; en el 5.º [e]l discurso que ha tenido [y] tiene Cristo nuestro Señor en todo [e]sto hasta el día del [j]uicio uniuersal.

El P. Uriarte que copió este escrito y esta nota, no se decidió a suplir nada en las cláusulas donde nosotros ponemos interrogación.

1. Primero escribió «epílogo»; después, tachó esta palabra y a continuación puso «sumario».

2. El final del capítulo segundo dice: «Revertere: similis esto, dilecte mi,

libro tiene 30 exhortaciones ó 40, que por todas son 177, que llenan lo que en el título se dice. Ay sermones para casi todos los domingos de Aduiento y Quaresma, y del año; y para todas las fiestas de Christo Nuestro Señor y Nuestra Señora y de los Sanctos más principales; y de cada uno, a vezes, tres y quatro, y más; de la Eucharistia, más de 15; del Spíritu Santo, muchos, et sic de alijs; y de las más virtudes, máxime oración y contemplación; todo siguiendo el orden del texto, como se verá por el índice que va aquí [3]. Otro tengo echo, en que está el repartimiento por las dominicas y meses del calendario, con que se hallará todo fácilmente, poniendo el tema y el argumento de cada vna de las exhortaciones.

Las cosas son graues, sacadas de las entrañas de la Sagrada Ecriptura y Sanctos, y raçones y semejanças; avnque no tienen algunas agudezas que aora se vsan, que a mi juicio las tengo por menos graues, o menos propias [4].

El latín y estilo no es eloquente, sino llano, porque no se me alcança más; y queriendo que otro lo puliese, echáuame a perder el sentido y sentimiento que yo tenía y mostraua [5].

Tendrá de mi letra como 300 pliegos, que a vezes es ancha, a vezes apretada; y, como se ha de imprimir en folio y dos columnas, paréceme que cabrán en 200 pliegos, poco más.

Esto es cuanto al libro.

Pídenmele con instancia, para imprimir allá, el impresor de Colonia [6]; y Cardón [7] le tomara. Mas a salido vn decreto riguroso, que no se impriman fuera de España; y no ay, asta ora, querer dispensar. Dícen me que también es la prohibición de no imprimir fuera de Castilla. Mas yo creo que para Nauarra y Aragón se dará licencia.

Por esto deseo la impresión se hiziese en Pamplona, assí porque se dará presto licencia, a lo que creo, como porque ay aí, quien me hiziese caridad de cuidar de la impresión [8].

capreae hinnuloque cervorum super montes Bether». El del capítulo VIII es: «Fuge, dilecte mi, et assimilare capreae hinnuloque cervorum super montes aromatum».

3. No se conserva el *Indice* manuscrito a que aquí se alude; pero éste y el que sigue se hallan en la obra impresa.

4. Nótese esta observación del P. Luis. Conscientemente, él no quiso usar de agudezas en sus escritos.

5. No es fácil averiguar quién fuera este latinista. El P. Juan Bonifacio, que vivió muchos años en el Colegio de San Ambrosio, había muerto ya en 1606, retirado en Villagarcía.

6. Suponemos que J. Kinckius, que hizo otra edición inmediatamente de aparecida la de París.

7. Cardon, el impresor de Lyon, que publicó muchas obras de Jesuítas españoles. Al cabo, ésta del P. La Puente se imprimió en París en casa de Dionisio de la Noue.

8. Allí habían cuidado de la impresión de los tomos de la «Perfección» los PP. Francisco Martínez y Alonso Vázquez.

Contentaréme con cien cuerpos [9]; y, si pareciere quitar más, vendré en ello, como allá se paguen las costas de sacar los priuilegios.

En caso que no halle en España librero que se encargue desto, quiçá lo daré a vn estrangero, para que siquiera le imprima y reparta por el resto de la cristiandad, avnque no éntre en España, hasta que Dios quiera [10].

9. Ejemplares.
10. Así hubo de hacerse, al fin. Acaso por esta razón escasean los ejemplares en España. En los últimos meses de su vida el Venerable autor preparaba nueva edición de esta gran obra.

XII

SEMBLANZA DEL P. MIGUEL SOLER, S. J.

Del texto publicado por el P. Cachupín, *Vida*, lib. I, cap. XII, págs. 89-91.

El original de este papel se mandó a Roma en 1738, como se vió en la Noticia que publicamos al frente de estos escritos. Se conservaba autógrafo en el Colegio de San Ignacio de Valladolid, en el Archivo de Provincia.—El P. Valdivia en su *Historia de los Colegios de Castilla,* nos da esta noticia, de las relaciones que mediaban entre el P. Soler y el P. La Puente: «Siendo [el P. Soler] novicio y occupado en leer «mínimos», era su connovicio el P. Luys de la Puente, el cual cayó enfermo; y acudióle con tanta caridad el P. Soler, con estar ocupado harto en las liciones y sin tener officio de enfermero, que fué necesario que le mandase el P. Rector que acudiese a ciertas horas no más: y siempre le reconocía el Padre Luys de la Puente la charidad que entonces le hizo». Añade Valdivia que «todos los días, visitaba a los enfermos que hauía en casa, y los consolaba, y dezía un euangelio con oración a Nuestra Señora, a cada uno».—Según el mismo P. Valdivia, fué recibido en Salamanca el 2 de enero de 1572. Tuvo quince o dieciséis años la cátedra de ínfima de Medina del Campo, y casi otros tantos la del Colegio de San Ambrosio de Valladolid.

13. En el P. Miguel Soler no aduertí que le lleuase Dios por camino extraordinario en el trato interior con su Magestad, por reuelaciones y visiones, o cosas semejantes; pero lleuóle por camino de extraordinarias virtudes; y, a mí juicio, más sólidas y admirables que las que he visto en las demás personas que he tratado, aun de las que van por aquel camino extraordinario [1].

Fue rara su humildad interior y exterior, sin perder ocassión de humillarse en todo lo que se offrecía; y estaba tan en sí en todas las ocassiones repentinas, como si las tuuiera preuenidas: Començaba las autoridades de la Sagrada Escritura, y paraba luego, haziendo del que no las sabía, para que otros las acabasen. Si algo bueno dezía, lo atribuía a otro, y dezía

1. Nótese bien lo que el P. La Puente entiende aquí por camino extraordinario: «revelaciones y visiones, o cosas semejantes».

el autor, para que no se le pegase a él nada. Si el superior le mortificaba, diciéndose alguna cosa que parecía falta, con admirable presteza, se rendía, humillaba, y pedía penitencia. Siempre buscaba el postrer lugar, y sentía mucho, quando en la quiete querían acomodarle con algún modo de autoridad. Apenas se le oyó dezir, que auía estudiado artes y theulugía; y assí, se ocupó siempre con mucho gusto en leer latín; y como en el Colegio de San Ambrosio, el primer año que se pusieron los estudios, leiese la cáthedra de menores [2], el segundo pidió leer la de mínimos, con título de tener flaca la caueça para estudiar; y diciéndole un estudiante seglar cómo auía dado aquella vaja, y que era ir, como dicen, de roçín a ruin, él, con grande gusto, le respondió que no era para más.

14. Fué grande su paciencia y sufrimiento en todos los achaques y flaquezas que tuuo, y en sufrir las faltas que se le hazían, mostrando extraordinaria mortificación en todo. Siempre parecía el mesmo, con vn semblante sereno, y con vna inmutabilidad admirable, sin mostrar turbación por cosas pesadas que viesse, o oyesse de las que passan en el mundo, y de las que padeçe la Compañía; porque estaba muy fundado en confiar en la diuina prouidencia, y muy a menudo leía las meditaciones de ella [3], y las rumiaba.

Sobre todo fué admirable su obediencia, assí en la guarda de las reglas, como en acudir a las cosas de la comunidad y lo que le ordenaban los superiores, offreciéndose con gran prontitud a quanto quisiesen mandarle. Nunca le ví contradezir ni repugnar a cosa que le ordenasen; y el orden que le señalaban de acostar y levantar, guardaba puntualmente. Nunca vsaba de epiqueyas, ni quería licencias generales; y aunque se las offreciesen, no vsaba dellas, sino cada vez pedía licencia para visitar los enfermos, o cosas semejantes.

15. Mostraba extraordinaria charidad a todos, sin negar cosa que le pidiesen, compadeciéndose de los enfermos y achacosos, visitándoles, y diciendoles el Evangelio de S. Marcos [4]. Todo su contento y recreación era hablar de Dios en las quietes (porque fuera dellas tenía raro y extraordi-

2. La cátedra de «menores» era la de segundo año de lengua latina.—Los estudios de Humanidades se pusieron por vez primera en San Ambrosio el año 1576. Inauguró el curso con una oración latina el P. Juan Bonifacio, en el General de cánones de la Universidad, cuyos estudios de latín se encomendaron entonces por cuatro años a la Compañía (P. Pedro de Guzmán, *Historia de la Provincia de Castilla*, Ms., fol. 359v.). Pero acaso el P. La Puente se refiere a una nueva etapa de dichos estudios.

3. Sin duda las *Meditaciones* del P. La Puente, en la Parte sexta; como también, la de la inmensidad de Dios, de la que se habla más abajo. Pero esto hubo de ser después de 1605, en que por vez primera se imprimieron dichas *Meditaciones*, si ya no suponemos que al P. Soler se le comunicaron manuscritas.

4. El Evangelio de San Marcos: costumbre entonces frecuente.

nario silencio). En hablando de otra cosa, callaba como vn mudo; y, en voluiendo la plática de Dios, parezía otro en el semblante alegre y regoçijado. De sí jamás se le oyó dezir cosa propria de loa, por más que hablase de cosas de Dios, que sin duda experimentaba [5]. Gustaba mucho de que se contasen exemplos y dixesen moralidades; y él fué el que dió principio a ellas en este Colegio de S. Ambrosio [6]; y de aquí se deriuó a las demás partes de la Provincia.

16. Andaba por casa muy encogido, los ojos puestos en tierra, con artas señales de que tenía el coraçón puesto en Dios, y que no le perdía de vista; y esto saqué yo de los altos sentimientos que tenía de la inmensidad de Dios y su presencia en todo lugar, y del gusto con que leía la meditación que trataba desto [7]. Y porque no podía estudiar, todo el tiempo gastaba en oración; fuera de vn poco que gastaba en lección espiritual; y quando se passeaba por el tránsito, haziendo exercicio a cierta hora del día, siempre era solo, callando y orando. No pudiera viuir en tanto recogimiento y retiramiento en su aposento, si no se entretuuiera mucho en la oración y trato con N. S. Pero en llamándole el sacristán a confessar, acudía con puntualidad; y fué extraordinaria la que tuuo en acudir muchos años a doña Francisca de San Vitores [8] cada día al confessonario, a oír sus escrúpulos; y yendo a su casa, quando estaba enferma, cada día, por recio tiempo que hiziesse, para oírla: y esto con tan rara paciencia, que nunca se le oyó palabra de enfado, o cansancio.

17. Quando leía, y entraba en la clase, parecía otro en la autoridad con que hablaba, para tener rendidos a los estudiantes, ó para que callasen; pero con rara modestia, y mansedumbre, de modo que todos le veneraban como a santo. Para hazerles deuotos de Nuestra Señora y que rezassen su rosario, entre otras industrias que tenía, era perdonar parte del castigo a los que le merecían, si le pedían perdón por nuestra Señora, y se offrecían de rezar su corona: pero, por que la justicia no quedase agrauiada, si el estudiante merezía seis azotes mandaba darle doze, y después le perdonaba los seis.

Quando quisieron ordenarle de Sacerdote [9], túuose por tan indigno, que hizo mucha instancia para estorbarlo, poniendo intercesores para ello,

5. Aunque no llevado por el camino extraordinario de revelaciones y visiones, se ve por éste y otros rasgos que el buen P. Soler tenía «experiencia» de las cosas de Dios.

6. Se trata de ejemplos contados en público, tal vez en la iglesia, por los alumnos seglares del Colegio.

7. Confirma esto lo que se dice en la nota 6.

8. Fué bienhechora del Colegio de San Ambrosio.

9. El P. Nieremberg, que dice tomar sus noticias de Valdivia, escribe (*Varones ilustres,* III, p. 695): «Entró en la Compañía ya sacerdote, acabados sus estudios...».

como otros lo pudieran hacer por lo contrario. En el dezir Missa, y visitar el Santíssimo Sacramento, se echaba de ver en él suma reuerencia, por la fee viua que tenía en la presencia de Christo Señor Nuestro. Quando le dezían alguna falta, o auisso de cosa natural, o descuido, o oluido que hubiese tenido, lo recibía con notable agradecimiento, sin jamás dar escusa; antes respondía con afable rostro diziendo: «Dios pague a V. R. esta charidad; yo me enmendaré».

XIII

MEMORIAL Y CATÁLOGO DE MALAS AFECCIONES

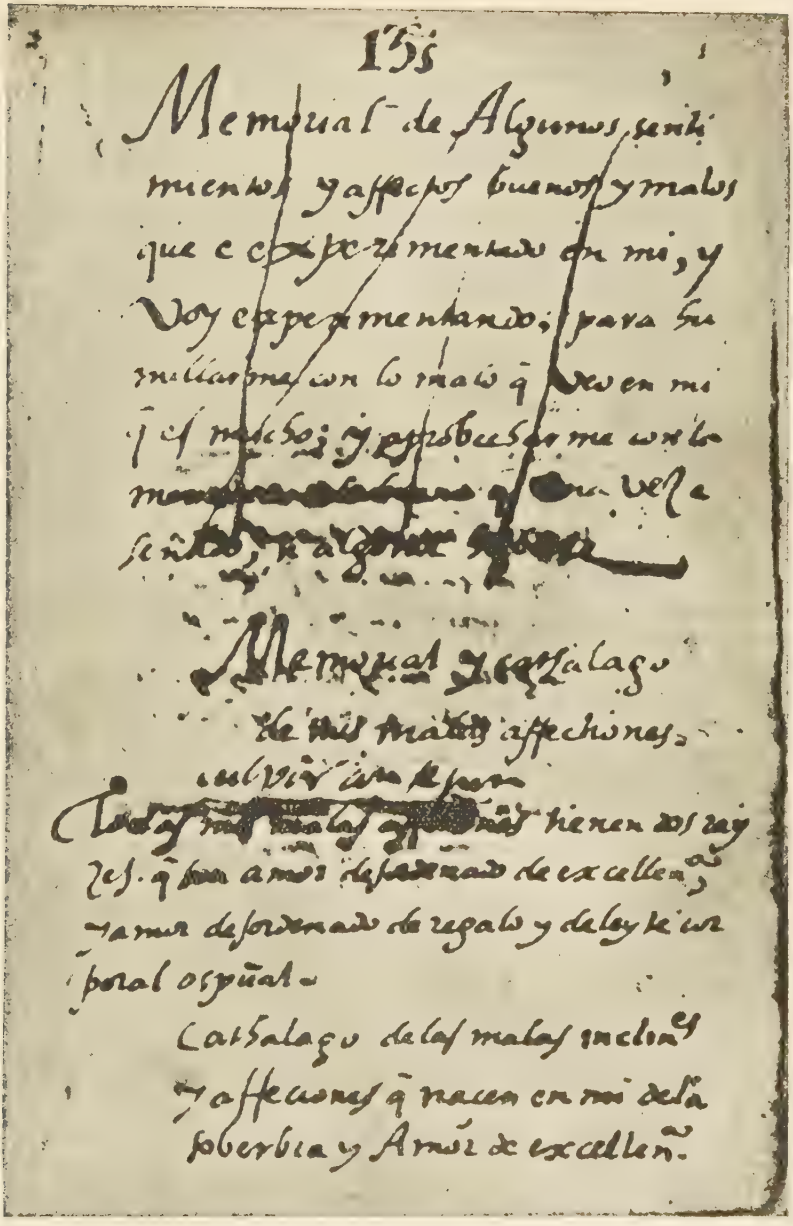
Del autógrafo.

Hállase este escrito al fin del librito conocido con el título de *Sentimientos y avisos espirituales*. Comprende siete páginas, numeradas por el autor de 1 a 7, más página y media en blanco, más otras dos páginas escritas, sin numerar: las páginas no del todo igualadas miden 95 x 60 mm.

Empieza el escrito con un Jhs muy cuidado, de mano del P. La Puente, después del cual viene este título, tachado de arriba abajo con cuatro rayas: «Memorial de algunos sentimientos y affectos buenos y malos que e experimentado y voy experimentando; para humillarme con lo malo q̄ veo en mí, q̄ es mucho; y aprobecharme con la memoria de lo bueno q̄ una vez e sentido, si algo hubiere». Después de ese largo título, tachado, como decimos, de arriba abajo, sigue este otro más breve: «Memorial y cathálogo de mis malas affectiones»; y debajo de él, también de letra del P. La Puente, aunque menos cuidada, de época posterior y subrayado, el siguiente: «*Culpas confesión*».—Inmediatamente comienza el texto: «Todas mis malas affeciones» etc. Pónese primero el «Cathálogo de las malas inclinaciones y affeciones q̄ naçen en mí de la soberbia y amor de excellencia»; 38 números, que ocupan hasta la mitad de la página 7; la otra mitad de esta página está en blanco, cruzada por tres rayas; también está en blanco la página 8, ya sin numerar, surcada de arriba abajo por dos rayas onduladas, y con la palabra «Blanca» en letra grande un poco más arriba de la mitad. Luego vienen: «Las culpas q̄ nacen en mí del proprio regalo»: 20 números, que ocupan dos páginas sin numerar. Todavía, al fin, se pone el número 21, pero ya no se llena. El 20 termina: «*Y a vezes gustando dellos por entretenerme*».

Delante de la página 1, va una hoja en blanco, y sobre ella, pegada otra, con un sello redondo estampado en seco, que lleva el monograma Jhs en el sentido de lo alto de la plana; y encima del sello, en el mismo sentido, de letra distinta de la del P. La Puente la palabra: *Confessión*. Después de la última página escrita, va igualmente otra hoja blanca con otro Jhs estampado en igual sentido, pegada sobre otra, en cuya cara libre se lee de letra muy temblona: «Copióse lo escrito entre los sellos, en el prozeso que hace el Ill^{o} Sr. Obp̄o. de esta Ciud^{d} de Vall^{d} y quatro Sres. Conjuezes, de Virtutibus in specie; y en fe dello lo firma el Not^{o} actuario de dha Causa en 1 de Oct^{e} de 1718».

Yo Manuel Mattheo N^{o} p^{o} y app^{o} y autuario en la causa del V. P^{e} Luis de la Puente.»



Ampliado en un tercio

Esta nota nos indica lo que con certeza sabemos por testimonio del notario que la firma: a saber, que las hojas en que se contiene el escrito de que tratamos, estuvieron en otro tiempo cerradas y selladas, es decir, cogidas entre dos hojas en blanco, sobre las cuales se puso el sello con el monograma de Jhs orlado de rayos y una inscripción en él que ha de ser, como se adivina en el que va al principio del librito de los *Sentimientos,* la del Colegio de Salamanca. Hoy, y desde que nosotros conocemos el precioso librito, esas hojas están abiertas.

* * *

Necesario será añadir aquí algunas noticias sobre la historia y vicisitudes de las páginas encerradas entre esos sellos. Hélas aquí.

El interrogatorio de las *Informaciones* para la beatificación del P. La Puente preguntaba en el número 6: «Y si los testigos que le conocieron tienen por cierto, según lo que vieron en su vida, que es verdadera una confesión general que escribió de su mano, en la cual no hay pecado mortal». (Hállase este interrogatorio, por ejemplo, al frente de las *Informaciones* de 1629, hechas en Valladolid).

Contestando a esta cláusula responde el P. Diego de Sosa en 1625, «que vió la confesión general de que se hace mención en la pregunta; y que, por ser Superior del Colegio de San Ambrosio donde murió el dicho Padre Luis, cuando murió, recogió un cuadernito donde la tenía; y que, por ser confesión, no la leyó, pero sabe que era suya y toda de su letra; y dió el cuaderno, adonde también había otras cosas, a dos Padres graves de la Compañía; que éstos la deben haber visto». (*Proceso de Valladolid, Declaraciones adjuntas,* fol. 20, n. 6).

Parece natural que uno de esos Padres graves a quien se dió el cuadernito con la «Confesión» fuera el P. Pedro de Sandoval, confesor del P. La Puente, que se halló presente a la muerte del siervo de Dios. El, en su declaración, sólo dice que «tiene por cierta e indubitable cosa que es verdadera la confesión general que se halla escrita de su mano en que no se halla pecado mortal ninguno». (*Proceso de Valladolid,* fol. 24v., inmediatamente antes del n. 7).

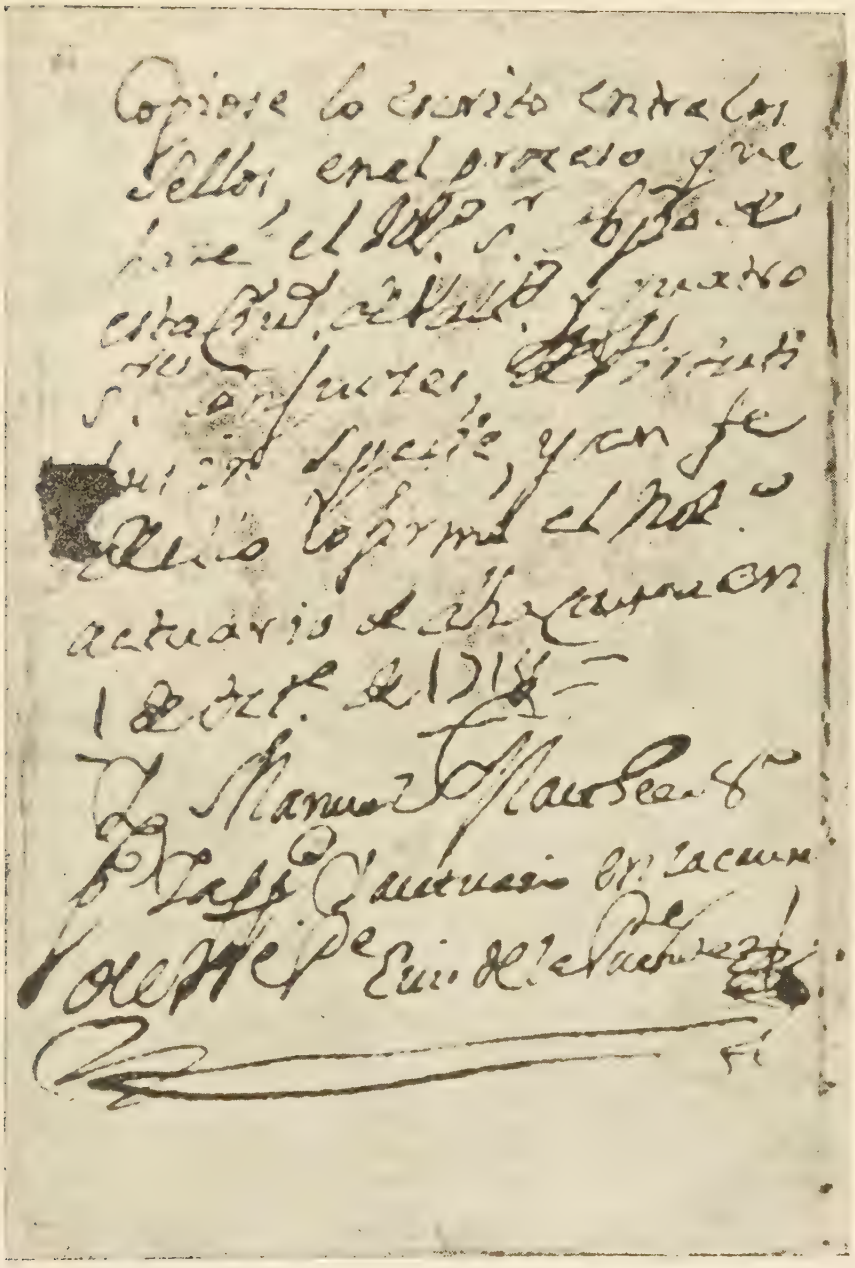
En parecidos términos se expresa el P. Roque Mayorga, confesor también, un tiempo, del siervo de Dios (*Proceso de Valladolid, Declaraciones adjuntas,* fol. 35v., n. 6).

El P. Juan de Salcedo, que le confesó así mismo tres años, no menciona la tal confesión (*Proceso de Logroño, Informaciones de Eibar,* fol. 18v., n. 6).

Expresamente dice haberla visto el P. Miguel de San Román, que vivía en Valladolid (*Proceso de Valladolid,* fol. 20, n. 6).

Los demás testigos hablan de ella sólo de oídas: todos, desde luego, la tienen por verdadera.

En 1650, el P. Pedro Muñoz, Vice Rector del Colegio de Salamanca, con otros cinco Padres de la Compañía, a saber, Bernardo Aldrete, Luys de Belliza, Ambrosio del Monte, Andrés Pinto y Francisco Cachupín, al atestiguar que el librito de los *Sentimientos,* tal como entonces se hallaba, encuadernado años después de la muerte de su autor, era del P. Luis y escrito de su mano, dijeron contenerse en él «muchos de sus sentimientos, algunas meditaciones, las raíces de sus faltas, con su confesión general; todo en 73 hojas, contando una que está suelta... Y lo que toca a sus faltas y confesiones. se halla al fin sellado; porque, aunque el Venerable Padre no lo dejó cerrado, y a esta causa lo han visto muchos, y está ya publicado lo que en dicha confesión se contiene, pareció conveniente sellarlo, para que de aquí adelante solos los superiores, o de su licencia, se pueda ver, cuando fuere menester». (Declaración puesta al frente del librito



Ampliado en un tercio

de los *Sentimientos*, firmada por los PP. arriba citados y autorizada con el sello del Colegio de Salamanca).

Según estas palabras, fueron los Padres del Colegio de Salamanca los que en 1650 cerraron y sellaron esas páginas.

Selladas las halló, diez años más tarde, en 1660, el Illmo. Sr. Obispo de Valladolid, Don Juan Merinero, cuando, a petición de los postuladores, compulsó el librito de los *Sentimientos* para incorporar parte de él a los Procesos.

¿Qué contenían entonces esas hojas selladas?

Por mandato de su Illma., al recibirse el librito de manos del P. Ignacio de Loyola, Procurador general de la Provincia de Castilla, cortó el Notario las hojas de papel blanco que las resguardaban, y en un primer reconocimiento, consignó solamente que acaba con estas palabras la última hoja: «Distracción en varios pensamientos e imaginaciones, así entre día como en la oración mental y vocal; y a veces gustar dellos por entretenerme».

Es el mismo final que hoy tiene el precioso cuaderno.

Pero, el 12 de enero de 1661, examinóse el librito con más cuidado, sobre todo la última parte, «que estaba con más resguardo, entre dos hojas que se cortaron y tocaban a cosas interiores y del consciencia de este siervo de Dios y de sus faltas». Véase la descripción que de esta parte del libro se hace en las Actas.

«El principio de esto que estaba resguardado, después de un *Jesús* decía: Memoriāl de algunos sentimientos y affectos buenos y malos que he experimentado en mí y voy experimentando, para humillarme con lo malo que veo en mí que es mucho, y aprovecharme con la memoria de lo bueno que una vez he sentido, si algo tal hubiese».—«A este título, sigue diciendo el Notario, están dados unos rasgos de arriba abajo, y (después) se pone otro título más breve, que es el siguiente: «*Memorial y cathálogo de mis malas affecciones*; y todo lo scripto allí acaba «*ablar mucho en los assuetos*».

«Hecho éste reconocimiento, mandó Su Illma. que en presencia suya y del Promotor fiscal, se leyese todo lo incluso entre el principio y fin que tocaba a lo interior del siervo de Dios».

Leído todo, se reconoció que, después de dicho principio y título tenía éste: *Culparum confessio*; y más abajo, otra vez, empezaba con el mismo título: *Culparum confessio*. Y, debajo de la primera nota, parece que puso las raíces de sus malas affeciones; y debajo de la segunda nota, *Culparum confessio*, puso la confesión general, a lo que parece, de todas sus faltas y imperfecciones. Y aunque en todo lo dicho, así donde trata de las raíces, como donde trata de sus culpas y imperfecciones, no se halla culpa ninguna grave ni aun venial que desdiga de un varón que trata de perfección con veras, y todo demuestra gran pureza de consciencia y humildad, y cuidado y desvelo de su interior; con todo, por tener las notas dichas de *Culparum confessio*, y guardar el respeto que se debe al Sacramento de la Confesión..., mandó su Illma, que, por ahora, esto no se compulsase».

Tenemos, pues, según este minucioso examen, que, en 1661, lo escrito dentro de las hojas resguardadas y selladas, prescindiendo del título primero, tachado de arriba abajo, empezaba con este otro más breve: *Memorial y cathálogo de mis malas affecciones*; y todo lo allí escrito terminaba con estas palabras: «*ablar mucho en los assuetos*».

Leíase dos veces la nota o título «*Culparum confessio*»: una, después del encabezamiento tachado y del título más breve; y otra, más abajo.—Lo que en realidad se lee y hubo de leerse siempre en el original, debajo del título más

breve y en medio de la página, es esto como ya hemos dicho: *culpas confesión*; de letra seguramente del P. Luis; pero intercalado posteriormente a la redacción del título y del catálogo. Así leyeron este renglón los que en 1718 volvieron a examinar en los Procesos el escrito; y es lectura cierta.

Pero los de 1661 —y esto es lo verdaderamente importante—, comprobaron que, «más abajo», otra vez empezaba con el mismo título: «*culparum confessio*». A juicio de ellos, debajo de la primera nota o título —«culpas, confesión»— parece puso el siervo de Dios las raíces de sus affecciones malas; y debajo de la segunda nota, «*Culparum confessio*», puso la confesión general, a lo que parece, de todas sus faltas y imperfecciones. La lista de esas faltas e imperfecciones terminaba con aquellas palabras: «*ablar mucho en los assuetos*»: es decir, en las recreaciones.

Lo importante de este dato está en que esa lista, con su encabezamiento y su final, ha desaparecido del librito de los *Sentimientos* que hoy tenemos; y eso que ha desaparecido era precisamente lo que se consideraba como la «confesión general» del siervo de Dios.

Hay que añadir que esa confesión había desaparecido ya en 1718. Así nos lo dice la descripción de las últimas hojas que se hizo en las *Informaciones de dicho año*, en orden al Proceso apostólico *de virtutibus et miraculis in specie*.— «En las últimas siete hojas, dice esa descripción, en la primera y en la última, se halla un sello, con la figura de un JHS redondo, con rayos; y en la primera, escrita esta palabra *Confessión*; y inmediatamente, cinco escritas, cuya primera palabra es Memorial, y la última *entretenerme*. Su tenor es como sigue: «Memorial y cathálogo de mis malas afecciones»; y en un rengloncito solo, y puesto en medio: «Culpas confesión». Y después, lo siguiente: «Todas mis malas afecciones...». Sigue la copia del catálogo.

Exactamente lo que tenemos hoy: entre las dos hojas selladas con el Jhs, cinco hojas escritas (una de ellas sólo en una tercera parte), cuya primera palabra es *Memorial* y la última «*entretenerme*», con los títulos y comienzo que se acaban de indicar. Pero en ninguna de esas cinco hojas, ni en otra alguna, figura hoy, ni figuraba en 1718, el título *Culparum confessio*; ni menos la lista de faltas e imperfecciones puesta debajo, que terminaba con las palabras «ablar mucho en los assuetos».

* * *

¿Cómo y cuándo desapareció esa parte del escrito, que era la confesión general propiamente dicha? ¿Tal vez cuando la examinó en 1661 el Sr. Merinero, que quiso de ese modo «guardar el respeto que se debe al Sacramento de la Confesión»? No tenemos elementos para averiguarlo.

Afortunadamente, como hemos visto, nos queda el testimonio del mismo señor Merinero, por el cual consta que en esa lista, hecha para la confesión general, no se hallaba «culpa ninguna grave, ni aun venial que desdijese de un varón que trata de perfección con veras». No hay, pues, razón para sospechar que ese documento se destruyera de propósito, por temor de que originara alguna dificultad seria en la causa de beatificación.

A pesar de todo, y aun sin esa lista de faltas e imperfecciones, el documento que examinamos dió no poco que hacer a los Postuladores, precisamente porque el Promotor de la fe y los Consultores consideraron ese escrito como una verdadera confesión. También de esto debemos decir algunas palabras.

El año 1718, se había reclamado de Roma el documento que en el interrogatorio y en las declaraciones de los testigos se designaba con el nombre de «confesión general».

El 16 de agosto de dicho año, escribía el Procurador de la causa, P. Pedro Domínguez, al Rector del Colegio de San Ambrosio, Manuel Gregorio de Valladares: «Los testigos del Proceso de 1629, y en especial el confesor del Venerable Padre, dicen haber una confesión general, escrita de propia mano del Venerable. Esta es la que se pide en la Instrucción, y no puede dejarse de buscar, porque, sin ella, no podrá correr la causa».—Es, pues, necesario, ver «si hay en ese archivo nuestro de Valladolid este papel, distinto del cathálogo o confesión de culpas que Vuestra Reverencia me dice; y, si se halla distinto, éste se compulsará, y no otro. Pero, no hallando otro, será menester compulsar ese catálogo, y declarar no haber otra confesión general; y que, sin duda, es ésa la que se llama así».—Nótese que, según esta carta, ya el P. Valladares había escrito del catálogo que hoy conocemos, y sólo de ese catálogo.

Contestando a la carta del P. Domínguez dícele a 21 de setiembre, que al día siguiente había de declarar el último testigo citado en el Proceso *de virtutibus et miraculis in specie,* e inmediatamente se compulsaría de la Confesión «lo que pareciera conducente». Teme él, por su parte, que el escrito «dañe mucho». Pero, a pesar de todo, añade «ha sido Providencia que este temor, confirmado por el P. Daubenton (a quien consulté enviando copia de lo más de la confesión), no me llevara a ejecutar lo que me aconsejaba, que era quemar dicho papel para decir después no hallarse».—El P. Guillermo Daubenton era entonces, por segunda vez, confesor de Felipe V; había sido de 1706 a 1715 Asistente de Francia, e intervenido activamente en la causa de beatificación de San Francisco de Regis.—Decía el P. Daubenton al P. Valladares que la confesión del P. Luis podía, en efecto, dañar mucho, es decir, entorpecer la causa, «porque Promotor y Consultores no toman las palabras de los Santos con la piedad que corresponde a su humildad y delicadeza de espíritu con que dan cuerpo a los ápices y hacen parecer culpas los movimientos en cuya victoria merecen; sino (se valen de esas palabras) para fiscalizar y aun agravar». «Y me traía por ejemplar, prosigue Valladares, una cuenta de conciencia del V. H. Alonso Rodríguez, que ha detenido la causa y dará mucho fastidio cuando se llegue a la heroicidad de las virtudes».

Habla aquí el P. Valladares, no de la confesión propiamente dicha, sino del catálogo de malas afecciones, del que ya había escrito antes a Roma y que también se llamaba confesión. Lo demuestran las palabras que siguen: «En fin procuraré ver si se halla (que no espero), papel más suave, o si se puede suavizar éste; que nada probará, pues ni tiene visos de confesión, sino al modo de las de San Agustín, ni razón alguna de qué tiempo...» Por sí solas estas palabras, y más si se juntan con aquellas de «hacen parecer culpas los movimientos en cuya victoria merecen», prueban que se trata, no de la lista de faltas, sino de la de malas afecciones.

Al fin, el mismo P. Valladares escribe a su corresponsal de Roma, el 14 de diciembre de 1718: «La «Confesión» del Venerable Padre va copiada en el Proceso con todo el rigor más menudo y jurídico».

La *Confesión* copiada no es sino el *Catálogo de malas afecciones.*

* * *

Como se había previsto, el catálogo, llegado a Roma fué ocasión de no leves dificultades por parte del Promotor de la Fe y de los Consultores de la Sagrada Congregación.

Y ante todo, ni ellos ni los Postuladores tienen idea de que hubiera desaparecido la que el interrogatorio y los testigos llaman propiamente «confesión

general». De ahí las confusiones, al tratar del voto hecho por el Venerable de no cometer pecado venial, con cuyo cumplimiento se relaciona esa confesión y también la inocencia y pureza de todo pecado mortal durante toda la vida.

El Promotor de la Fe conoce el testimonio del Illmo. D. Juan Merinero (V. *Novae animadversiones,* n. 44); pero le interpreta mal casi forzosamente, porque le falta la lista de las faltas, que venía después de la de las malas afecciones o raíces. Como no tiene más que ésta, y por otro lado el Sr. Obispo lo mismo que el interrogatorio y los testigos, y aun lo que se conserva del documento, hablan de confesión, divide la lista que queda en dos partes: la primera en que según él se pone el catálogo de las malas afecciones; y la segunda, en que va la confesión propiamente dicha y empieza con el título «*Las culpas que nacen en mí del propio regalo*».

No es así, en realidad, y en eso arguyen bien los Postuladores. En el escrito que nos queda, no hace el siervo de Dios la división entre malas inclinaciones y *culpas*; sino entre malas inclinaciones *que nacen de soberbia,* y malas inclinaciones *que nacen de sensualidad.*

Verdad es que la segunda serie se titula «Las *culpas* que nacen en mí del propio regalo».

Este nombre de «culpas» debió desorientar al Promotor de la Fe; pero el Venerable llama aquí «culpas» a lo que antes llamó malas afecciones, que son culpas en cuanto inclinan a la culpa.

Los Postuladores, a su vez, se equivocan en varias cosas accidentales.

Primero: suponen que fué el Sr. Obispo quien separó esas últimas hojas del resto del librito.

Segundo: suponen que el librito «de más de setenta páginas», es decir, todo el cuaderno de los *Sentimientos,* era un opúsculo ascético, algo semejante a las demás obras del autor: por eso, entre otras razones, dicen que no puede tratarse en él de una verdadera confesión *sacramental,* incluída en ese opúsculo, sino de una confesión *espiritual.*

Tercero: suponen que fué el Sr. Obispo Merinero quien tachó el título general más amplio, con que se abren esas hojas, y le sustituyó por el otro más breve.

No hay nada de eso.

Las hojas señaladas con el título *Confesión,* las que se conservan y las que han desaparecido, estaban ya, al menos desde 1650, al fin del librito, y además cerradas y selladas; según parece se cerraron y sellaron en esa fecha.

El librito no es, como sabemos, un opúsculo ascético destinado al público, sino un libro de memorias, un *Memorial* íntimo. Por eso no hay dificultad en que en él tuviera el Padre el escrito de su confesión general *sacramental*; y así lo entendieron cuantos vieron el escrito hoy desaparecido.

El título más extenso *estaba ya tachado,* cuando el Sr. Merinero examinó el librito. Así lo dicen expresamente las actas: «A este título ESTAN DADOS unos rasgos de arriba abajo». No dice «se han dado», sino «están dados». Del mismo modo las palabras «Y se pone otro título más breve», hay que entenderlas así: «Se pone, en el original, y desde siempre», no precisamente en esta ocasión. En efecto, la letra de este segundo título es del P. Luis con la misma certeza que la del título tachado; como también es de él el rengloncito añadido posteriormente —«culpas confesión»— y todo lo contenido en esas cinco hojas últimas del librito de los *Sentimientos.*

Pero si los Postuladores se equivocan en estas apreciaciones secundarias, el Promotor se equivoca en algo sustancial.

En efecto el Promotor supone y pretende probar: 1.º que ese catálogo llegado a Roma, al menos en su 2.ª parte —«las culpas que nacen en mí de amor del propio regalo»—, es verdadera confesión sacramental; 2.º, que esa confesión se escribió después del voto de no cometer pecado venial, hecho por el siervo de Dios 20 años antes de su muerte; 3.º, en fin, que en esa lista hay verdaderos pecados veniales, y no sólo primeros movimientos o inclinaciones a pecados, y que esos pecados veniales, en fuerza del voto, se convierten, según cree el Promotor, en pecados mortales.

Todo lo refutan victoriosamente los Postuladores, estableciendo: primero, que no se trata de una verdadera confesión sacramental, al menos en el escrito que ellos y nosotros tenemos ante los ojos, sino de una confesión espiritual, o mejor de un examen práctico, que seguramente pudo servir al Padre para hacer mejor sus confesiones; 2.º, que, en ese examen práctico, no se consignan propiamente faltas, sino inclinaciones, «malas afecciones», de donde podían brotar faltas; 3.º, que aun suponiendo que se tratara de verdadera confesión y que en ella se registrasen faltas actuales, ese escrito se refiere a toda la vida, mejor dicho, es anterior al voto de no cometer pecado venial, por razones intrínsecas al mismo texto, que manifiestamente alude a ocupaciones y situaciones del Padre distintas de las que tuvo en los últimos 20 años de su vida; y ante todo y decisivamente, por el testimonio de sus dos confesores que le confesaron generalmente, el uno pocos días antes de su muerte, y nos aseguran que cumplió exactamente el voto que tenía hecho, añadiendo ellos y otros testigos, que, aun años antes de hacer el voto, no vieron en él pecados veniales deliberados.—Para materia de absolución bastaban los indeliberados, y los deliberados que hubiera cometido alguna vez.

* * *

Y ahora prescindiendo de esta controversia, agudísima sin duda, más de lo que aquí se puede apuntar, que prueba la delicadeza exquisita con que la Iglesia Católica procede en la Canonización de sus hijos, vamos a poner por vez primera ante los ojos de los lectores ese famoso catálogo a que se ha querido dar el nombre de «confesión»; aunque los Padres de Salamanca que en 1650 autenticaron el librito distinguen bien entre «raíces de las faltas» y «confesión general»: «Donde se contienen, dicen muchos de sus sentimientos, algunas meditaciones. LAS RAICES DE SUS faltas, con SU CONFESION GENERAL». Eran en realidad dos cosas distintas: la confesión general que empezaba con el título *culparum confessio* y terminaba con las palabras «*ablar mucho en los assuetos*», la cual había desaparecido ya en 1718; y las «raíces de sus faltas» que es lo que todavía poseemos y publicamos aquí por vez primera en su totalidad.—Sólo el preámbulo y unos pocos números —el 11, 12, 13, 15, 21 y 23 del primer grupo y el 1 y 20 del segundo— salieron ya en mi *Compendio de la Vida del Venerable* (Valladolid, 1935), págs. 177-179.

Jhs

Memorial y cathálogo de mis malas affectiones *culpas confesión*

Todas mis malas affeciones tienen dos raýzes, que son amor desordenado de excellencia y amor desordenado de regalo y deleyte, corporal ó spiritual.

Cathálogo de las malas inclinaciones y affeciones que naçen en mí de la soberbia y amor de excellencia.

1. Hija de la soberbia en mí es arrogancia, attribuyendo a mis diligencias y industrias más de lo que debo en los bienes de Dios, complaciendo me vanamente en mí mismo de que coopero mucho con las mociones de Dios.

2. Falsa estima de mi, pensando tener muchos bienes que no tengo, o más de lo que tengo de verdad, assí en lo natural como en lo moral y sobrenatural.

3. Iactancia, diciendo bien de mis cosas, engrandeciéndolas y alabándolas solapadamente; y a vezes, con títulos buenos de animar a otros, de que se aga caso de lo que digo, para que lo estimen y se aprobechen; y es vanidad palliada.

4. Vanagloria en las palabras y obras, gustando de ser visto, alabado y que con applauso sean recebidas mis cosas.

5. Ambición, deseando cargos con dignidades, officios, preeminencias, puestos honrrosos, juzgando me por digno dellos, y que tengo talento para todo officio honrroso.

6. Affición desordenada a las exteriores honrras, comedimientos, cortesías seglares, mirando en estos puntillos, si me quitan el bonete, si ponen en buen assiento, si a la mano derecha etc.; haziendo cabeza de lobo de mi officio para sanctificar todo esto.

7. Vana alegría con estas honrras, y vana tristeza de lo contrario.

8. Hypocresía en palabras y obras, haziendo muchas cosas exteriores, avn de humillaciones, para que me estimen por sancto.

9. Presumpción, pensando ser para más que otros y para más de lo que de verdad soy, en todo género de cosas y officios.

10. Desprecio de los otros, pareciendo me que no llegan a donde yo, y juzgando les temerariamente sus dichos y intenciones por lo que yo, como imperfecto, ago en semejantes casos.

11. Singularidad, deseando no tener ygual ni quien aga lo que yo, o tenga lo que yo, deleytando me en hazer algo que no agan los otros.

12. Inuidia y tristeza de que otro me exceda ó yguale o llegue cerca de mí, etiam en los dones de virtud, máxime exteriores.

13. Repugnacia a alabar los dichos y echos de los otros y pesadumbre en oýr los alabar, y solapadamente abaxarlos, por no quedar yo inferior.

14. Negar a los otros cosas que desean o piden, porque no me excedan o ygualen; y olgarme de que se les offrezcan occasiones de no hazerlas, de creçer y medrar, y todo esto cubriendo lo con capa de algún bien.

15. Repugnancia en comunicar proprios cartapacios de sermones y pláticas, porque otro no gane honrra con lo que yo e trabajado; y la misma escaseza tengo en dar libros etc.

16. Pagar me mucho de mis traças y inuenciones, hasta hazer de mejor gana las obras buenas, quando yo dí en ellas, que no quando las veo en otro, ó leo en libro moderno.

17. Buscar para predicar o platicar cosas curiosas, que causen admiración, más por vanidad que por aprobechar, teniendo inquietud en buscarlas, y descontento si no las hallo.

18. Curiosidad en saber varias cosas, assí de sciencia como de spíritu, como de las cosas de gouierno, deseando que se me dé parte de todo, por la honra que en esto hay.

19. Hypo, congoxa y inquietud en el estudio, quando es de cosa que ha de salir en público.

20. Pussilanimidad y couardía de ánimo para hazer lo que deuo, quando se sigue dello descontentar a otros corrigiéndoles o negándoles lo que piden, porque no me tengan por rígido y áspero.

21. Temor y amilanamiento para cometer cosas públicas, en las quales puede haber deshonrra con el mal succeso, como para leer, predicar etc.; y hasta decir la letanía o echar la bendición, porque, con la ruyn lengua, no acierto bien.

22. Audacia y deseo de acometer cosas públicas, quando dellas espero honrra.

23. Tristeza y enfado de las faltas naturales, como de tener ruin persona, ruin lengua etc.; y vergüença de que se vean.

24. Desdeñarme de acompañar me con gente pobre, y pesadumbre en confessarla; y gustar más de tratar y acompañarse con gente noble y de confessarla.

25. Sentir ánimo y esfuerzo quando hay auditorio en los sermones o pláticas que ago; y al contrario, descaymiento quando hay falta dél; enfadando me de que se duerman, o no lo estimen, porque con esto pareçe que hazen poco caso dello.

26. Adulaciones, lisonjas, cumplimientos profanos o demasiados, por ser tenido por affable y tratable.

27. Repugnancias grandes a decir mis culpas, avn en la confessión y dando quenta; y a vezes se facilitan por la apprehensión de que con esto ganaré honrra de humilde.

28. Excusas expressas ó solapadas, exteriormente o interiormente, de mis faltas, con título de dar razón de mí y de que no se desedifiquen los otros.

29. Repugnancias a hazer penitencias en refitorio, que son humillaciones; y a traer vestidos pobres, rotos y despreciados.

30. Precipitación en los dichos y echos, nacida de la súbita aprehensión de dar contento a otros.

31. Mutabilidad en las eleciones y propósitos, por mirar más el qué dirán los hombres, que el buen contentamiento de Dios.

32. Indignación con las faltas de los que están a mi cargo, por la deshonrra que de allí me resulta, y vana alegría de lo bueno que hazen, quando de allí me resulta honrra, alabando los por este fin.

33. Pesar me más de las faltas que ago en público, que de las secretas; y avn destas, indignarme á vezes por haberlas echo, como quien le parece que no había ya de hazer tal cosa.

34. Encarecer mis trabajos, occupaciones pasadas o presentes, para que entiendan que e hecho o ago mucho.

35. Proteruia alguna en el proprio juicio y parecer.

36. Confiança propria en lo que trato y ago, con demasiada seguridad de que va bien.

37. Errores práticos, avnque con desengaño en el entendimiento speculativo; como v. g., avnque sé que la sanctidad no está en consuelos ni lágrimas, téngome a mí o a otro en más, quando las tiene, y tengo inuidia porque las tenga. Avnque veo que no tengo virtud probada ni exercitada, y que mis obras sunt sicut pannus menstruatae coram deo, pienso que soy algo.

38. Deseos de fauores de Dios extraordinarios, como de illustraciones, contemplaciones, iúbilos, excesos de amor, no teniendo vergüenza de abrir la boca para pedir lo que había de estar muy lejos de desear; y la causa desto es porque con esto sería más honrrado.

Las culpas que nacen en mí del amor del proprio regalo:

1. Gula en el comer quanto a la quantidad, qualidad, modo y tiempo, saltem con el deseo.

2. Ebriedad en el beber, o mucho, o muchas vezes, o con demasiado sabor, o deseando que sea frío en verano et similia.

3. Pensamientos destas cosas, sin tiempo y sazón: a vezes, en la oración et quod horrendum magis est, etiam en la missa.

4. Enxaguarme entre día sin necessidad.

5. Amor desordenado a buen aposento, cama, mesa, vestidos, assientos et similia, buscando la mejor commodidad.

6. Demasía en el dormir de noche y al medio dia, y demasiado deleyte en estar en la cama.

7. Temor desordenado a las disciplinas, silicios, ayunos, vigilias y otras asperezas.

8. Immodestia en el mirar, andar, comer, estar sentado etc., por mirar más al gusto que a la razón.

9. Curiosidad de sentidos por recrearlos.

10. Y en las ocupaciones y estudios, echar primero mano de lo más deleytable y menos trabajoso.

11. Enfado de estar en el aposento y de estar en casa, deseando salir por desenfadarme.

12. Pérdida de tiempo por esta causa.

13. Deseo de mudar collegios, officios, occupaciones, por gozar del aliuio que hay en la mudança.

14. Enfados de la vida y deseos de la muerte, nacidos del poco amor, a padecer y por huyr el trabajo.

15. Gusto en la enfermedad, quando es ligera y trae desocupación, por ser amigo de la ociosidad.

16. Aborrecimiento de la enfermedad quando es penosa.

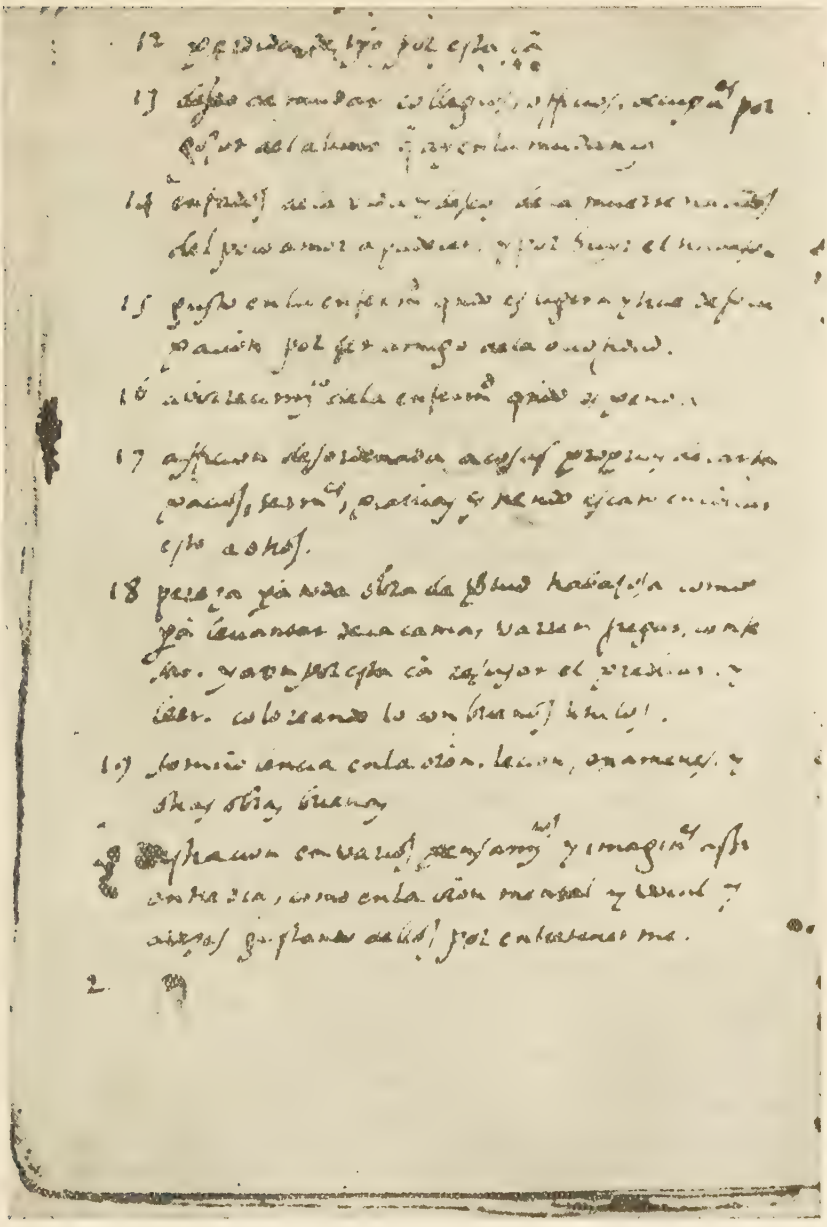
17. Affición desordenada a cosas proprias de cartapacios, sermones, pláticas etc., siendo escaso en comunicar esto a otros.

18. Pereza para toda obra de virtud trabajosa, como para leuantar de la cama, varrer, fregar, confesar; y, avn por esta causa, rehusar el predicar y leer, coloreando lo con buenos títulos.

19. Somnolencia en la oración, leción, exámenes y otras obras buenas.

20. Distración en varios pensamientos y imaginaciones, assí entre día como en la oración mental y vocal; y a vezes gustando dellos por entretenerme.

21.



Ampliado en un tercio

XIV

ORACIÓN COMPUESTA POR EL P. LUIS DE LA PUENTE A PETICIÓN DE LA V. CONGREGACION DE SACERDOTES FUNDADA EN LA CASA PROFESA DE VALLADOLID

He aquí lo que de ella se escribe en el Catálogo de Anónimos y Seudónimos del P. E. Uriarte, n.º 1484:

«Oración, compvesta por vn Religioso de la Compañia de Iesus, a peticion de la venerable Congregacion de Sacerdotes, fundada en la casa Professa de la misma Compañia. Vista y examinada por el Doctor Iuan Romero, canonigo de la santa Iglesia de Granada. Impressa con licencia del Señor Prouisor deste Arçobispado, etc. En Granada por Francisco Heylan, y a su costa. Impressor de la Real Chancillería. Año de 1627.—En 8.º de 8 hsn. fs.

El P. Luis de la PUENTE

«Como que es la misma que está a las hojas 1-5 de la «Oración compvesta por el Padre Lvys de la Puete de la Compañía de Iesus, a petición de la venerable Congregación de Sacerdotes, fundada en la Casa Professa de Valladolid. Con vn Tratado y dirección para sacar muchas animas del Purgatorio. Con Licencia en Granada, por Antonio Renè de Lazcano, en la calle de Abenamar. Año de 1633», en 8.º de 8 hs.»

D. José Zurita Nieto, Canónigo de la Santa Iglesia Catedral de Valladolid reimprimió en 1624 el texto de la edición de 1627, según ejemplar guardado en la Biblioteca Nacional de Madrid, Sala de *Varios,* 1-86-35; aunque se tomó, como él dice, dando razón de la impresión «la licencia de trasladar la cabecera de la portada de la segunda (1633), en gracia a aparecer en ella el nombre del autor», (pág. 7-8).—«Natural parecía, dícese allí mismo, reimprimir esta segunda edición; pero es harto más incorrecta, apareciendo en ella erratas de monta, amén de que el editor se permitió intolerables libertades, omitiendo calificativos y adverbios, cuando le vino en gana si no en el texto, en las notas marginales, que, con algún trastrueque trasladó a la caja; y por añadidura imprimió también junto con ella un *Tratado de devoción etc. compuesto por el P. Bartolomé Pérez... Provincial que fué de la Andaluzía,* que en esta ocasión no sería oportuno reproducir».

También aquí se reimprime el texto de 1627.

* * *

No sabemos cuándo se estableció en la Casa Profesa la Congregación de Sacerdotes. La de estudiantes en el Colegio de San Ambrosio se fundó en 1578.

Tampoco consta cuándo se hizo esta oración; y sólo por lo que se dice en la portada de la edición de 1633, se le atribuye al P. La Puente.

Puede, en todo caso, dudarse que sean de él las acotaciones que van en bastardilla.

ORACION

COMPVESTA

Por el Padre Lvys de la Puēte de la Compañía de Iesús, a petición de la venerable Congregación de Sacerdotes, fundada en la Casa Pro fessa de Valladolid.

* * *

Vista y examinada por el Doctor Iuan Romero, Canónigo de la Santa Iglesia de Granada. Impressa con licencia del Señor Prouisor deste Arçobispado, Etc.

† I H S.

En Granada, por Francisco Heylan, y a su costa, Impressor de la Real Chancillería. Año de 1627,

* * *

ORACION.

DEVOTISSIMA

para hazer vna alma perfeta amistad con Dios nuestro Señor, grangear grandes merecimientos y satisfaciones a poca costa, acertar en todas sus peticiones a Dios, y cumplir con vn modo fácil con las obligaciones más principales que tiene.

§ I

El alma mira a Dios por lo que él es en sí mismo [1].

—ORACION.—

OMNIPOTENTE y sempiterno Dios; yo pecador, indigno de parecer ante tu diuina presencia [2], postrado humildemente ante el trono de tu gracia, te adoro Dios trino y vno, como a mi Dios verdadero, principio sin principio, y fin de todas las cosas: alabo tu infinito y eterno ser; gógome de tu gloria y de tener tu santa Fé, y creo firmemente todo quanto ella me enseña, como reuelado por tí, primera verdad, y propuesto por tu Iglesia: y por ello estoy aparejado a dar la vida. Quisiera yo que todos los infieles, hereges, y pecadores de todo el mundo, aunque fuera a costa de mi sangre y vida, te adoraran a tí solo, y te amaran, y siruieran, como a su verdadero Dios [3].

O Señor y todo mi bien, vida de mi ánima y gloria mía; ámote sobre todas las cosas, y quisiera abrasarme en tu diuino amor. Quisiera, Señor, amarte como te han amado y aman todos los justos de la tierra y bienauenturados y Angeles del Cielo [4], y como Iesu Christo tu Hijo te ama; y, si fuera posible, como tú te amas a tí mismo [5]; y quisiera auerte amado siempre, y amarte sin cesar con este feruiente amor, y que todas las criaturas, hombres y Angeles, te amaran por mí desta manera; y me pesa que no sea así, y me gozo infinitamente de que todos los bienauenturados del Cielo, y justos de la tierra te amen. Y aunque, por ser tú tan infinitamente amable, no te puedan amar con amor ygual a tu infinita bondad, me huelgo Señor que tú te ames a tí mismo, como mereces ser amado, y quisiera que, a costa de mi vida, no aya, ni huuiera auido criatura que te ofendiera.

Gózome infinito de que seas, Dios mío, quien eres, y que tengas en tí todas las perfeciones y excelencias.

Este es vn gran tesoro de merecimientos de actos heróycos perfetissimos de Fé y Charidad, que son los de más valor, y vn modo de hazer vna perfeta amistad con Dios nuestro Señor.

1. Muy propio del P. La Puente el orden con que en esta oración se procede. V. *Introducción a la 6.ª parte de las Meditaciones*, n.º 4.
2. Recuerda la fórmula de los votos simples.
3. También este afecto es frecuente en los libros del P. La Puente, v. gr. en la «Advertencia al cristiano lector» del segundo tomo de las Meditaciones.
4. Esta frase, casi a la letra, se repite en actos de Consagración al Corazón de Jesús del P. Cardaveraz y del P. Loyola.
5. Entre las jaculatorias del P. Luis que figuran en el librito de los *Sentimientos* la primera dice: «¡Oh Domine! Diligam te sicut diligor a te».

§ II

Mira el alma a Dios, por lo que Dios ha sido y es para ella.

Doyte infinitas gracias, Dios mio, por los innumerables beneficios naturales, que tú, supremo Señor, a mí indigno é ingrato has hecho; de auerme criado, conservado, y dado Angel de Guarda [6], salud, sustento, bienes temporales [7]; como también, por los sobrenaturales, de auerme dado a tu mismo Hijo por mi Redentor, Maestro y sustento, y de auerme perdonado tantas vezes mis pecados, y todos los demás beneficios; y esto tan de gracia y tan de valde, sin interés tuyo [8] y con tanto amor mío y por la voluntad que tienes de hazerme cada dia más, por tu bondad y misericordia infinita.

Y ya que, por mi corto caudal, no puedo darte las deuidas gracias por tan grandes é inumerables beneficios, y alabarte dignamente por ellos; combido a todos los nueue Coros de los Angeles, y a todos los Santos del Cielo y justos de la tierra [9], a los Cielos con sus estrellas y a los elementos con todas las criaturas que ay en ellos, para que por mí te las den, y te alaben y bendigan; é yo, como lengua suya, con todas ellas te alabo, y con todas las potencias de mi alma y sentidos de mi cuerpo te glorifico [10].

§ III

Buelue el alma a Dios todo lo que le ha dado y lo que ella en reconocimiento y gracias le puede dar

En humilde reconocimiento dellos, y de tu incomprehensible ser, y de que tú solo eres mi vnico y verdadero Dios y Señor, te ofrezco mi alma y cuerpo y todo quanto yo soy y tengo, en holocausto a tu seruicio, y quisiera tener todo el mundo para sólo rendille a tus pies [11].

6. Profesó el P. Luis especial devoción al Angel de la Guarda. En la sexta parte de sus Meditaciones, la 34 se titula: «De la providencia de Dios en darnos ángeles que nos guarden y cuan grandes bienes encierra este beneficio».
7. Una meditación entera dedica el P. La Puente (la 31 de la 6.ª Parte) a considerar «la providencia de Dios en el sustento de sus criaturas, especialmente de los hombres cuanto a su comida, vestido, honra y bienes temporales».
8. Véase la *Introducción* a la 6.ª parte de las Meditaciones.
9. También estas palabras suenan a la letra en los escritos del P. Cardaveraz y del P. Loyola.
10. Véase la *Introducción* a la 6.ª parte de las Meditaciones.
11. Distinguióse el P. Luis de la Puente en este sentimiento de adoración de la Divina Majestad, como consta por los Procesos.

Diga si fuere Religioso: Y te hago voto de pobreza, castidad, obediencia perpetua en mi Religión, según su regla.

Ofrézcote, Señor, todos los pensamientos, desseos, palabras y obras de toda mi vida, a tu santísima voluntad y a tu mayor gloria, sin pretender otro interés o motiuo en ellas; y quiero que sólo sea vnico y perpetuo de todas, la gloria de mi Dios y su santísima voluntad [12].

Y porque este sacrificio y ofrenda te sea más acepta, la hago por mano de la Santísima Virgen María, Nuestra Señora [13], y vnida con la que Iesu Christo, tu vnico Hijo y mi Redentor, hizo por mi en la Ara de la Cruz, y con sus infinitos merecimientos [14].

* * *

Con esta intención actual, todos los actos naturales y morales: —natural es el andar, estudiar, comer, escriuir, hablar, coser, el trabajo del oficio, o estado—, que no tuuiera mérito de gracia, ni de gloria; con sola esta relacion virtual que resulta de la actual, son meritorios de gracia, y gloria; y como estas acciones son tantas, cada día viene a crecer mucho el número de merecimientos, que todos se perdieran sin esta relación virtual.

§ IIII

Mira el alma, lo que ella ha sido para con Dios, y quán infiel le ha sido; y tiene vn perfeto dolor de su culpa.

Y considerando tu infinito y omnipotente ser y mi nada, y que todo cuanto yo soy es don y gracia tuya, y que yo me he atreuido a ofenderte, y que pudiendo auerme castigado justamente arrojándome en vn infierno por toda la eternidad, me has sufrido, me combidas con el perdón y con tu amistad; quedo pasmado y confuso y se me parte el coraçón de dolor; y quisiera no ser, antes que auerte ofendido, ni dádote vn instante disgusto: quisiera castigar en mí con sumo rigor tus ofensas y mis delitos; ofrézcome aparejado para sufrir con tu gracia por tu gloria, qualquiera afrenta e injuria, qualquier tribulación y dolor, que por tí se me ofreciere; desseo hazer todas las penitencias de los Anachoretas y santos penitentes, y padecer todos los tormentos de los Mártyres, y tolerar todas las penas desta vida, las del Purgatorio, y las del mismo Infierno [15], antes que auerte

12. Perfectísimo acto de pureza de intención.
13. Adviértase en el P. La Puente este ofrecer las obras por manos de la Santísima Virgen.
14. En el librito de los «Sentimientos» habla el Padre del estudio que había hecho de este ejercicio, muy recomendado por Blosio (n. 83, ed. de Valladolid, 1935).
15. En los «Sentimientos» (XII, *Odium sui* y XV, *Iustitia vindicativa*), se goza expresamente el siervo de Dios de que haya purgatorio donde se castiguen los pecados.

ofendido. Y ya que en mi cuerpo no se haga este deuido castigo, por tu clemencia y mi flaqueza y miseria, hiere y quebranta, Señor, mi coraçón de dolor de mis pecados.

Esta ofrenda adquiere grande valor por unirse con
la de Christo nuestro Señor y con
sus infinitos merecimientos,
que no tuuiera por sí
solo [16].

Y aunque me pesa de auerte ofendido por miedo del infierno y por no perder el Cielo: pero, sin mirar que hay castigo de infierno ni premio de Cielo [17], *me pesa, Dios mío, de todo mi coraçón de auerte ofendido, por ser tú quien eres, y porque te amo y estimo sobre todas las cosas, y propongo con tu gracia, firmemente, de nunca más te ofender* [18], y apartarme de toda ocasión de pecado, no sólo mortal, sino también venial; y mortificar mis pasiones, y instituyr nueua vida, christiana y feruorosa.

Este acto de contrición hecho de coraçón, es la mayor deuoción que hay en la Iglesia para saluarse vn pecador; porque, al mismo instante que le hace el mayor pecador del mundo se pone en gracia de Dios, y, si en esse instante muriesse sin confesión, se saluaría; y esto es de Fé [19]. *Y si uiue, queda con sola obligación de confesarse quando obliga a todos el precepto de la confessión.*

§ V

Mira el alma que la vista clara de Dios y vnión perfecta con él, se la han de dilatar las penas del Purgatorio, merecidas por sus culpas, y hace una grangería de satisfaciones dellas, la mayor y a menos costa que ay, en buena Teologia [20].

Y porque queden mis pecados perdonados, no sólo quanto a la culpa, sino quanto a la pena temporal del Purgatorio en que tu misericordia infinita conmuta la pena eterna que ella merecía: y porque, quando mi

16. Es lo que el Padre estudia en el pasaje de los «Sentimientos» citado en la nota 14.
17. Nótese la justeza con que aquí se procede en la valoración de los motivos de dolor.
18. Recuerdan todas estas palabras las del acto de contrición castellano: «Señor mío, Jesucristo».
19. «Saltem est *doctrina catholica*, ne dicam *proximam definitioni*» (Severino González, Sacrae Theologiae Summa, IV, De paenitentia, n. 116).
20. Pondera muy bien el P. Luis en su Meditación 36 de la Parte 1.ª, la pena que padecen las almas en el purgatorio, al verse privadas de la vista de Dios.

Pida esto su confessor en la confessión: que le aplique en la penitencia Sacramental todo el bien que hiziere, y mal que padeziere, toda su vida.

alma salga del cuerpo, no le embarace ni dilate tanto tu bienauenturada vista la paga della en el Purgatorio, es mi intención la siguiente:

Pido, acepto, y ofrezco en penitencia Sacramental de mis pecados, todo el bien que hiziere y mal que padeciere en toda mi vida, para que siendo parte del Sacramento de la Penitencia, tenga más satisfacción y valor [21]; perdono todas las ofensas hechas contra mí, porque tú, Señor, me perdones las que he hecho contra ti.

Con este acto crece mucho el valor de las obras satisfatorias, porque al valor que tienen de suyo las obras, se les añade lo que tienen por ser parte del Sacramento, que es mucho.

Y mi intención es ganar todas las indulgencias que puedo; y para este fin, desde oy ofrezco todas mis oraciones y obras pías de toda mi vida, por la intención a que los Sumos Pontifices, Vicarios de Iesu Christo tu hijo, obligan para ganar las tales indulgencias.

Esta intención virtual basta para ganar todas las indulgencias que puede, por cuentas benditas, medallas, hábitos, etc. Sin la qual, si no es ofreciendo cada vna actualmente, perdería este valor, que es grande; porque ay muchas obras, con que se puede ganar indulgencia.

Y aplico las que puedo a las ánimas de Purgatorio, conforme a la eleción y beneplácito de Christo nuestro Señor.

Y la eleción del ánima por que se ofrece, es la más acertada que puede ser.

Y en todas las oraciones y peticiones de toda mi vida, no es mi voluntad pedir, ni te suplico otra cosa, sino solo lo que tú, Señor, quieres, y para quien tú quieres que yo te pida, y tú sabes me está bien pedirte, en especial la saluación de mi alma, la conseruación y aumento de tu Iglesia.

Con esto, nuestras peticiones a Dios se hazen más meritorias y más impetratorias, y no podemos errar en lo que pedimos, y siempre se cumple nuestra petición, y cumplimos seguramente con lo que tenemos obligación de encomendar a Dios en nuestras oraciones.

Svplicote humildemente a tí, Dios mio, en nombre de Iesu Christo, mi Redentor, para él en mí [22], me concedas estas mis peticiones y desseos, por ser tú quien eres, y por la vida, virtudes y merecimientos suyos, y por ser yo hechura suya: cumple, Señor, la palabra, que tu Palabra eterna é Hijo tuyo nos dió; que todo lo que, en nombre suyo, te pidamos nos

21. La doctrina está expresa en la fórmula ritual de la absolución: «Quidquid boni feceris et mali sustinueris sit tibi in remissionem peccatorum...»

22. «Para Cristo en mí»: Como está en el pobre, también está Cristo en mí, según se explica en el párrafo siguiente.

concederás. Pídote humildemente en este nombre, que me des, que en todo haga yo tu santa voluntad y busque tu gloria, y que alcance el fin para que me criaste, que es amarte, loarte, y gozarte, por todos los siglos de los siglos, Amén.

Estos son los títulos más poderosos que ay para ser oýdas nuestras peticiones de nuestro Señor: en especial, que esto es pedir para Christo; que, como lo que se da al pobre en nombre de Christo lo recibe Christo, lo que da el Padre Eterno a vn Christiano que le pide en nombre de Christo y por sus méritos, se lo da a Christo; y assí puede el que pide confiar de alcançar, por mucho que sea lo que pide.

* * *

Si fuere Sacerdote diga: Tengo intencion de consagrar, absoluer, bautizar y exercer todos los ministerios Eclesiásticos, toda mi vida, según la intención de la Santa Madre Iglesia Romana, y en mis sacrificios y oraciones cumplir primero con lo que tengo más obligación.

Con esto, aunque esté vn sacerdote diuertido en la Consagración ó absolución, es bastante esta intención virtual para que consagre y absuelua; que si, estando diuertido como acontece, no la tuuiera, ni consagrara ni absoluiera [23].

* * *

Esta oración es vn tesoro de inestimable valor, y de suma importancia para la saluación de vn alma, como se verá fácilmente por la declaración della, que se pone dentro; y assí se deuería de dezir cada día, o por lo menos los días de fiesta, con mucha reuerencia, afecto, y atención.

LAVS DEO.

23. Los dos párrafos anteriores van en la edición de 1627 al fin: el primero empezando al margen en la página penúltima y terminando en la última; el segundo dentro de la caja, inmediatamente antes del que empieza: Esta oración. Parece que su sitio estaba en la página antepenúltima, donde se habla de la intención.

DATE DUE

GAYLORD

PRINTED IN U.S.A.

BX
805
C6
v.19
1953:1

39451

Comillas, Spain. Universidad Pontificia.
Miscelánea Comillas

BX
805
C6
v.19
1953:1

39451

GRADUATE THEOLOGICAL UNION LIBRARY
BERKELEY, CA 94709

GTU LIBRARY
3 2400 00567 8622

GTU Library
2400 Ridge Road
Berkeley, CA 94709
For renewals call (510) 649-2500
All items are subject to recall.